1

RATIONAL Knowledge
a periodical of thought and intellectual studies

الحكمة العقلية
Academy Of Rational Philosophy

2013 م - 1435 هـ . العــــدد الأول

مجلة دوريــة تعنــى بالفكــر والعلوم العقليــة

تصدر عـــن: أكاديميــة الحكمــة العقليــة

# المعرفة العقلية

# المعرفة العقلية

مجلَّة دوريَّة تعنى بالفكر والعلوم العقليَّة تصدر عن أكاديميَّة الحكمة العقليَّة

العدد الأوّل | السنة الأولى | 2013 م



الموقع الإلكتروني: www.aqliyah.com

البريد الإلكتروني: almarifah@aqliyah.com

## الأسس المعتمدة للنشر

- تتبنى المجلَّة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالدراسات المعرفيَّة والفلسفيَّة والآيديولوجيَّة، والتي تخضع للمعايير العلميَّة، وتتوفر على شروط النشر المعلن عنها في المجلَّة.
- ألَّا تكون الأعمال العلميَّة المقدَّمة للنشر قد سبق نشرها، أو أرسلت للنشر في دوريَّةٍ، أو مطبوعةٍ أخرى.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، التوثيق، وألَّا يقلَّ عدد الصفحات في الدراسات عن (20) صفحة، ولا يزيد عن (35) صفحة، وفي المقالات ألَّا يقلَّ عن (10) صفحات، ولا يزيد عن (20) صفحة، ومقدار الصفحة(250) كلمة.
- تُعرض البحوث والمقالات المقدَّمة للنشر في المجلَّة على الهيئة العلميَّة؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلَّة، وصلاحيتها للنشر، ويتمُّ إشعار الكاتب بقبول البحث، أو بعدم قبوله، أو بتعديله؛ وفقاً لتقارير الهيئة، ولا تعاد المواد إلى صاحبها نشرت أو لم تنشر.
- للمجلَّة حقُّ إعادة نشر المواد منفصلة، أو ضمن كتاب.
- الآراء والأفكار التي تنشر في المجلَّة تعبِّر عن وجهة نظر كتّابها، ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي المجلَّة.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنيَّة لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

## وكلاء التوزيع

**العراق** - البصرة: مكتبة الهادي، العشار، ساحة أم البروم، مقابل مركز الشرطة.

**إيران** - قم: مكتبة فدك، سوق الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.

**إيران** - قم: مكتبة الهاشمي، سوق العراقيين.

# محتويات العدد

## ❑ نوافذ



## ❑ ملحق العدد

# كلمة العدد

مفرداتٌ ثلاثةٌ نجدها ـ بين الحين والآخر ـ تُرفع من علماء ومفكّرين ومثقّفين، وهم يبحثون في عموم الفكر الإنساني، وهي: **الإحياء، والتجديد، والإصلاح**. وهذه المفردات تختلف في مداليلها، **فالإحياء** هو: إعادة إظهار المساحة المعرفيّة المغمورة في التراث الفكري من جديد. بعبارةٍ أخرى: هو تخليص من وسط ركامٍ مغطّى من غير إضافة شيءٍ جديدٍ معتبر.

أمَّا **التجديد**، فهو: البحث عمَّا هو جديد ليظهر الفكر به، إذن هو عملية إحياء بإضافة إلى محاولات التوفيق التي على ضوئها يفسِّر القضايا المستحدثة، بشرط أن لا يغيِّر في صيغة الأُسس المعرفيّة المعتمد عليها من قبل، فهو ـ أي المجدِّد ـ يسعى لإبراز الحلل الجديدة.

أمَّا **الإصلاح**، فهو: تسليط الضوء على خطأ أساسي مفترض في الفكر؛ لكشفه ومعالجته. فالأمر هنا مختلف عن الإحياء والتجديد بافتراض الخطأ الأساسي.

فإنَّ أكاديميّة الحكمة العقليَّة ـ ومجلَّة "**المعرفة العقليَّة**" التي هي إحدى ركائزها ـ تدعو إلى مشروعٍ فكريٍّ حضاريٍّ يحمل عنوان: (**الحكومة العقليَّة**)، وهو يعني: بناء ثقافة قائمة على أساس المنهج العقلي، وتحكيم العقل في جميع جوانب حياتنا الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

أمَّا أركان المشروع، فهي ثلاثة: **المعرفي، والفلسفي النظري، والآيديولوجي العملي.** وأمَّا الأسباب التي دعت إلى تبني المشروع للمنهج العقلي، فهي كالآتي:

**الأوّل**: كونه نابعاً من الفطرة الإنسانيّة السليمة، وقائماً على أساس البديهيات العقليّة الأوّليّة، فهو ميزان معرفي صادق ومعصوم من الخطأ.

**الثاني**: إنَّه حاكم على سائر المناهج المعرفيّة الأخرى.

**الثالث**: إنَّه يرسم حدوداً لنفسه، وللمناهج الأخرى، دون طغيان أو تجاوز.

وبعد هذا البيان المختصر للتعريف بالمشروع، وأركانه، وأسباب تبني المنهج العقلي كركيزةٍ أساسيّةٍ له، فإنَّ **أكاديميّة الحكمة العقليَّة** سوف تتحمل أعباء أمرين من الأمور الثلاثة

التي ذكرت في بداية الكلام، وهما: الإحياء، والإصلاح.

**أمَّا الإحياء**، أي: إحياء المنهج العقلي؛ فلما لمسناه من إفراطٍ وتفريطٍ في التعاطي مع المناهج المعرفيّة، ولما وجدناه من آثارٍ سلبيّةٍ لإقصاء هذا المنهج عن الساحة المعرفيّة في عدّة مستويات: المعرفي، والفكري العقائدي، والاجتماعي السياسي؛ لذلك ندعو إلى تأصيل المنهج العقلي من خلال: **إيجاد** منظومة فكريّة متكاملة على كآفّة المستويات المعرفيّة والفلسفيّة والآيديولوجيّة، **وبيان** العلاقة بين العقل والدِّين، **ومواجهة** الثقافات الدخيلة على الفكر الإنساني ومعالجة ما تفرزه من إشكاليّات وشبهات.

**وأمَّا الإصلاح**، فكان من خلال وضع منهجٍ عقليٍّ لإصلاح المنهج الدراسي التعليمي؛ لما رأيناه من هيمنة الاتجاه الحسِّي على المراكز الأكاديميّة، والاتجاه النقلي النصِّي على المعاهد والحوزات الدينيّة، حيث أحدث الأوّل تصادماً وفوضى معرفيّة وثقافيّة، ورؤى كونيّة وآيديولوجيّات مادّية؛ أدّت إلى انهيار في القيم والمبادئ التي تشكّل البنيّة التحتيّة للإنسانيّة في المدارس والجامعات، وتسبَّب الثاني في حصول حالة من السطحيّة والتحجّر، بالإضافة إلى التخلّف عن مسايرة حوادث العصر، والعجز عن مواجهة التحدّيات الفكريّة والثقافيّة داخل المجتمع.

ولأجل ذلك كلِّه، أعدت الأكاديميّة برامج متنوّعة تكون كفيلة بعمليّة الإحياء ـ الإصلاح؛ من خلال إقامة **دورات** مكثّفة في العلوم العقليَّة لبناء الكوادر المثقّفة بالثقافة العقليَّة،

**وبحوث ودراسات** تحقيقيّة لإحياء وإعادة صياغة التراث الفلسفي العقلي، **ومؤتمرات وندوات** علميّة لترويج المنهج العقلي، علاوةً على **ورش تعليميّة** في مهارات التفكير، **وإعداد مناهج** دراسيّة لكآفّة المراحل الأكاديميّة.

ولا يخفى دور المجلّات والنشريات والدوريات في نشر الفكر، وتثبيت الحقائق، وبيان المشاريع الفكريّة والثقافيّة؛ ولأجل ذلك أُنشئت مجلّة "**المعرفة العقليّة**"؛ لتكون المتصدّي لإحياء وإصلاح الفكر الإنساني عموماً والإسلامي خصوصاً.

**أسعد التميمي**

# دراسات

- العلم الحضوري بين الوهم والحقيقة
- موجب اليقين في التجربة والتواتر

# العلم الحضوري بين الوهم والحقيقة

الأستاذ الدكتور أيمن المصري

## مقدِّمة

لا شكَّ أنَّ البحث عن ماهيّة العلم وأحكامه ـ ومراتبه وأقسامه ـ من المداخل المهمة للبحث المعرفي، التي لها أكبر الأثر على مسائله العلميّة وقيمتها المعرفيّة، والتي تنعكس بدورها على: المناهج المعرفيّة، وبناء الرؤى الفلسفيّة، والآيديولوجيات المختلفة عند الإنسان، التي تُعيّن مصيره في الحياة الدنيا وما بعدها.

لقد شغلت هذه المسألة ذهن العلماء والمحقّقين منذ قديم الزمان، وذهبوا فيها مذاهب شتّى بين منكر لأصل العلم أو لبعض مراتبه، وبين مثبت له، ثمّ اختلف المثبتون في حقيقته، وأنحاء وجوده، ومدى مطابقته للواقع.

ومن أبرز ما وقع فيه الاختلاف بين أهل العلم، هو في حقيقة ما سمّوه بالعلم الحصولي والعلم الحضوري، وفي ترجيح أحدهما على الآخر، حيث ذهب المحقّقون من **الحكماء المشّائين**

إلى أنَّ العلم الحقيقي هو الحصولي، وقسّموه إلى تصوّر وتصديق، ووضعوا قواعده وأحكامه في صناعة المنطق.

وأثبتوا أنَّ اكتساب التصوّر التامّ إنَّما يكون بالحدّ، والتصديق التام إنَّما يكون بالبرهان، وهما أعلى مراتب العلم عند الإنسان.

وأمَّا العلم الحضوري بالأشياء، فمع يقينيته عندهم إلَّا أنَّه لم يكن يمثّل عندهم إلَّا المعرفة الجزئية الساذجة، التي لا تتضمن أيَّ قيمةٍ علمية عندهم، ولا يدخل في باب التعليم والتعلّم، وينقبضون عن إطلاق اسم العلم عليه، كما سنشير إلى ذلك في مطاوي البحث لاحقاً.

أمَّا **الحكماء الإشراقيون والعرفاء**، فقد اعتبروا أنَّ العلم الحصولي لا يكشف إلَّا ظواهر الأشياء بنحوٍ سطحي، ووسموا أهل العلم به بعلماء الرسوم، وادّعوا أنَّ معرفة حقائق الأشياء لا تحصل للإنسان إلَّا بالعلم الحضوري والشهود العرفاني المباشر الحاصل له بالرياضة النفسيّة، لا بالتعليم والتعلّم الفكري، ووسموا أهل العلم به بالمحقّقين، والعلماء الراسخين.

وقد برز **الاتجاه الإشراقي في حوزاتنا ومحافلنا العلميّة في القرون الأخيرة** بعد تحوّل بعض الفلاسفة العقليين ـ كشهاب الدين السهروردي صاحب حكمة الإشراق، وصدر الدين الشيرازي المعروف بالملا صدرا صاحب مدرسة الحكمة المتعالية ـ إلى الاتجاه الإشراقي والتحاقهم بركب العرفاء والصوفيّة،

واستبسالهم في الدفاع عنهم، وعن أُسسهم بكلِّ السُبل المتاحة.

ثمَّ إنَّ طغيان وهيمنة هذا الاتجاه على طلاب العلوم الدينيّة ـ في الحوزات والمعاهد الدينيّة بسبب جاذبيته المخيّلة وخلابيته المُعبّرة ـ أدّى إلى انحسار المنهج العقلي والفلسفة البحثيّة التحقيقيّة، التي اعتبروها من المنسوخات المعبّرة عن مخلّفات الماضي المندرس.

وبدوره أدّى ذلك إلى إضعاف همّة أكثر الطلاب وصرفهم عن العلوم العقليّة والبحوث الفلسفيّة البرهانيّة، بعد إيمانهم بأنَّها مع تعقيدها وصعوبتها قليلة الجدوى والمنفعة، أو أنَّ غاية ما يمكن أن تفيده هي أن تكون مقدِّمةً للعرفان، حيث ينبغي الإسراع في طيِّها للوصول إلى المقصد الأسنى؛ لاعتقادهم أنَّ الطريق لتحصيل العلوم الحقيقيّة يكمن في تحصيل العلوم الحضوريّة والمشاهدات العرفانيّة لا غير.

وقد **غالى الاتجاه الإشراقي** في تعظيمه لهذه العلوم الحضوريّة الذوقيّة ببيانات شعريّة متنوّعة، كوصفها بأنَّها عين اليقين وحقّ اليقين، وأنَّها علوم الأنبياء والأولياء، وكذلك تقديسها وتنزيهها عن الخطأ، وأنَّها عين الواقع واليقين.

ولا يخفى على العاقل اللبيب، ما يمكن أن يلحقه مثل هذا الاتجاه الذوقي بأكثر طلاب العلوم الدينيّة من **عواقب سلبيّة وخيمة على المستوى التعليمي والتحقيقي**، وفتح أبواب المذاهب الذوقيّة والادّعاءات والخرافات الباطنيّة، بعد ضياع الميزان العقلي الموضوعي.

ومن أجل ذلك كلّه، فقد انبعثت همّتي لكتابة هذا البحث العلمي المختصر حول حقيقة العلم وانقساماته، وبيان مدى الاعتبار العلمي الكاشف عن الواقع لكلٍّ من العلم الحصولي والحضوري بنحوٍ مستدل بعيداً عن الإفراط والتفريط؛ لكي يتّضح للقارئ في النهاية أين يكمن العلم الحقيقي والمعرفة الواقعيّة عند الإنسان؛ ليكون سيرنا بعدها على بصيرة بعيداً عن الخطابات العاطفيّة والبيانات الشعريّة.

وسوف نستعرض من خلال البحث ما تعرّض له العلماء من تعريف العلم وانقسامه إلى حصولي وحضوري، ثمَّ بيان حقيقة العلم الحصولي وانقسامه إلى تصوّر وتصديق، وكذلك مراتب الإدراك الثلاث، مع بيان تعليقاتنا على ما أوردوه، وفي النهاية نتعرّض لحقيقة العلم الحضوري وحجّيته من وجهة نظرنا في المجرّدات وعند الإنسان في هذه النشأة الطبيعيّة، وما توفيقي إلَّا بالله العليِّ العظيم.

**تعريف العلم**

لا شكَّ أنَّ العلم من المفاهيم النفسيّة ذات الإضافة التي تستلزم وجود عالم ومعلوم، فحقيقة العلم في نفسه هو الانكشاف، والمعلوم هو المنكشف، والعالم هو المنكشف له؛ فلذلك فقد عرّفوا العلم بأنَّه حصول الشيء (المعلوم) عند الشيء (العالم).

قال **ابن سينا**: «درك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثّلة عند المدرِك يشاهدها ما به يدرَك»[1]، أي أنَّ العلم بالشيء يكون بحصوله عند المدرِك.

وقال **السيّد الداماد**: «إنَّ العلم إنَّما اختفاء ماهيّته من شدّة

(1) الإشارات ج2: ص 308.

وضوحها، وكان العقل إذا ما تفرّغ للتنبّه لِكُنْه جوهره قضى أنَّ ليس مطلق حقيقته المرسلة إلَّا كون الشيء الموجود وجوده بالفعل لشيءٍ موجود بالفعل بالظهور لديه والمثول بين يديه»[2].

والجدير بالذكر أنَّ حصول شيءٍ لشيءٍ يقتضي تمايزهما؛ وذلك إمَّا بالحقيقة كما في علم الشيء بغيره، وإمَّا بالاعتبار كعلم الشيء بنفسه.

كما أنَّ حصول شيءٍ لشيءٍ في باب العلم يقتضي تجرّدهما، أمَّا بالنسبة للعالم فلا بدَّ أن يكون مجرّداً عن المادّة حتى يكون قائماً بنفسه، وبالتالي عالماً بنفسه حتى يحصل له غيره ويكون عالماً بغيره. وأمَّا الشيء المعلوم، فيجب أن يكون مجرّداً عن المادّة أيضاً ليكون حاصلاً للعالم لا للمادّة، ومن هنا يدرِك اللبيب أنَّ المادّة مانعة من الإدراك.

وقد أشار **السيّد الداماد** إلى هذا الأمر بقوله: «وبالجملة، مطلق العلم هو بعينه الوجود للعالم، والصادّ عن التعقّل ليس إلَّا الهيولى وعلائقها، فالجوهر البريء الذات عن علائق المادّة، إذ وجوده لذاته لا للمادّة؛ فذاته غير محتجبة من ذاته، بل وجوده لذاته هو بعينه عقله لذاته»[3].

(2) تقويم الإيمان: ص335.

(3) التقديسات: ص55.

**انقسام العلم إلى حصولي وحضوري**

بعد أن تبيّن كون العلم هو حصول الشيء المعلوم عند العالم، فإنَّ حصول المعلوم إنَّما يتصوّر على نحوين: إمَّا أن يحصل بنفس هويّته الخارجيّة، وإمّا بصورته الحاكية والكاشفة عنه.

وهويّة المعلوم الخارجيّة، إمَّا أن تكون نفس الهويّة

الخارجيّة للعالم ـ كما في علم العالم بنفسه ـ فيكون العالم هو المعلوم والتغاير اعتباري، وإمَّا أن تكون خارجة عن هويّة العالم، وحينئذٍ إمَّا أن تكون قائمة بنفس هويّة العالم كقوى النفس، وكسائر الكيفيات النفسانيّة مثل نفس هويّة الصورة العلميّة والشوق والخوف والسرور، أو تكون مباينة له بهويّتها، فتكون قائمة بالضرورة في قوى النفس وآلتها، كالكيفيات المحسوسة لعوارض الموجودات الخارجيّة المعلومة للإنسان.

والمعلوم إذا كان حاصلاً للنفس بهويّته الخارجيّة فالعلم به يسمى بـ: العلم الحضوري أو الاتصالي الشهودي[4] الشروقي[5]، كعلم النفس بذاتها وبسائر قواها وكيفياتها النفسية. وأمَّا إن كان حاصلاً بصورته العلميّة الكاشفة عنه، فيسمّى بـ: (العلم الحصولي)، كعلمها بسائر الموجودات المباينة لها بمراتبه المختلفة، كما سيأتي بيانه.

ومن الجدير بالذكر، أنَّ **المعلّم الأوّل أرسطو** وشُرّاح نتاجه لم يتعرضوا لهذا التقسيم، فإنَّ مصطلح العلم في كلماتهم لم يطلق حقيقةً إلّا على ما سمّي بالحصولي، وهو الذي لأجله قد صنّف المعلّم الأول صناعة المنطق. وقُسّم على أساسه العلوم والمعارف الإنسانيّة إلى: نظريّة وعمليّة، فانفتحت بعده أبواب المدارس على مصراعيها للتعليم والتعلّم والبحث والتحقيق إلى يومنا هذا.

أمّا كبار المناطقة والفلاسفة والمتكلمين الإسلاميين، فإمّا لم يتعرضوا لهذه القسمة مطلقاً، وتكلموا فقط عن العلم الحصولي

(4) انظر: التلويحات: ص74.

(5) انظر: تقويم الإيمان: ص335.

كالفارابي وابن سينا، وبهمنيار، والطوسي، أو تعرّضوا لهذه القسمة في كتبهم، ولكن لم يتعرضوا بالبحث التفصيلي حول ما يسمّى بالعلم الحضوري إلَّا في موضوع علم البارئ تعالى وسائر العقول المجرّدة لذواتها، وركّزوا في بحوثهم بعد ذلك على العلم الحصولي ومراتبه وأقسامه عند الإنسان.

ولم يتعرض للبحث والتركيز على العلم الحضوري وتقديمه على العلم الحصولي إلَّا من قبل **الفلاسفة الإشراقيين تبعاً لإخوانهم من العرفاء والصوفيّة**، وسنتعرض لكلٍّ هذا حسب الترتيب الزماني مع بيان ملاحظتنا عليه.

قال **شيخ الإشراق السهروردي**: «فكأنَّه استبشر (أي: أرسطو) وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي، وما اشتغلوا بعلائق الهيولي، فلهم الزلفى وحسن مآب»[6].

(6) التلويحات: ص74.

**والظاهر أنَّه أوّل من صرّح بهذا العلم الحضوري** ورفع من قدره عند الإنسان من بين الفلاسفة، وعبّر عنه بالاتصال الشهودي ممَّا يوحي بأنَّه مشاهدة مباشرة للواقع بلا توسط صورة، كما أنَّه وسم أهل العلم الحصولي بعلماء الرسوم تبعاً لأحبابه الصوفيّة.

وأشار إلى ذلك أيضاً **صاحب المحاكمات** في تعليقه على كلام الشيخ الرئيس في الإشارات بقوله: «الإدراك مطلقاً، وهو حصول الشيء عند المدرِك إمَّا إدراك حضوري وهو أن يكون نفس

المدرك حاضرة عند المدرِك، وإمَّا إدراك انطباعي وهو أن يكون صورته حاضرة عنده؛ وذلك لأنَّ المدرَك إمّا أن يكون خارجاً عن المدرك أو لا يكون، فإن لم يكن خارجاً عنه فإدراكه بحسب حصول حقيقته، ولا يجوز أن يكون بحصول صورته، وإن كان خارجاً عنه يكون إدراكه بحسب حصول صورته لا بحصول حقيقته. أمّا الأول، فلأنَّه لو كان إدراك النفس بحسب حصول صورته لهما فيها فلا امتياز بينهما؛ لاتحادهما في الماهية واللوازم والعوارض، والتالي باطل؛ لوجوب المغايرة بالضرورة، وهكذا في صفات النفس، فلو كان إدراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان في محلٍّ واحد وإنَّه محال»[7].

نلاحظ هنا أنَّه يشير إلى امتناع علم النفس بذاتها عن طريق صورة، بل بالعلم الحضوري، ولكنه لم يُشر إلى حجّية العلم الحضوري واعتباره العلمي، وتقديمه على العلم الحصولي، كما فعل السهروردي.

وقال **التهانوي**: «اعلم أنَّ العلم يكون على وجهين: أحدهما يسمّى حصولياً وهو بحصول صورة الشيء عند المدرِك ويسمّى بالعلم الانطباعي أيضاً؛ لأنّ حصول هذا العلم بالشيء إنَّما يتحقّق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرّد حضور ذلك الشيء عند العالم. والآخر يسمّى حضورياً وهو بحضور الأشياء أنفسها عند العالم، كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها، ومن هذا القبيل علمه تعالى بذاته وبسائر المعلومات»[8].

(7) الإشارات والتنبيهات ج2: ص312.

(8) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج2: ص220.

ومن الواضح أنَّه عرّف العلم الحضوري بأمرين لا غير، وهما: علم النفس بذاتها وقواها، وعلم المجرّدات كذلك، ولم يُشر إلى العلم الحضوري بالغير المباين، كما يدّعي الإشراقيون والعرفاء.

وإلى ذلك أشار **المحقّق الداماد** بقوله: «فصل خامس فيه تصحيحات تجريدية وتقويمات تمجيدية في تعريف العلم وتقسيمه إلى الحصولي والحضوري، إنَّ العلم إنّما اختفاء ماهيّته من شدّة وضوحها، وكان العقل إذا ما تفرّغ للتنبّه لِكُنْه جوهره قضى أنَّ ليس مطلق حقيقته المرسلة إلَّا كون الشيء الموجود وجوده بالفعل لشيء موجود بالفعل بالظهور لديه والمثول بين يديه، إمَّا بجوهر هويّته الموجودة بعينها، وإمَّا بصورة مساوية إيّاها في نفس الماهيّة منطبعة في ذاته.

الأوّل: هو العلم الشروقي الحضوري، والشيء الحاضر بهويّته بحسب ذاته في جوهرها ووجوده في نفسه المعلوم، وبحسب مضافية ذاته بالقياس ورابطية وجوده عنده.

والثاني: هو العلم الصوري الحصولي؛ والصورة الحاصلة بالانطباع بما هي هي في جوهر ذاتها وفي حصول نفسها هي المعلوم بالذات المنكشف بالحقيقة؛ وبما هي منطبعة في جوهر ذلك الموجود بالفعل مضافة الذات والهويّة إليه بالحصول الانطباعي فيه هي العلم بمعنى الصورة العلمية، والمعلوم بمعنى المتعلّق للعلم المخلوط به؛ وإنَّما العلم الحقّ على الإطلاق نفس وجودها الانطباعي المتعلّق بها، وهو الذي هو حال الجوهر العالم

المنطبعة هي في ذاته ويعبّر عنه بالحالة الإدراكية للنفس؛ وأمّا الشيء ذو الصورة فليس المعلوم بالحقيقة، وإنّما له المعلومية بالعرض، للعلاقة المصحّحة للانتساب»[9].

(9) تقويم الإيمان: ص 335.

وهنا يشير **السيّد الداماد** إلى الاعتبارات الثلاثة للصورة العلميّة في العلم الحصولي، وهو ممّا تفرّد به من بين الفلاسفة، فالاعتبار الأول للصورة من حيث هي كيف نفساني قائم بالنفس، وهي مقولة العلم الأصيلة، والاعتبار الثاني للصورة من حيث هي حاكية عن الشيء الخارجي، ومن نفس مقولته وتمثّل حقيقة الوجود الذهني المثالي؛ وأمَّا الاعتبار الثالث، وهو الحالة الانكشافية للعالم بلحاظ حصول الصورة العلميّة بالاعتبار الثاني عنده، وهو حقيقة العلم الحصولي.

كما أنَّه لم يشر أيضاً إلى العلم الحضوري تفصيلاً ولم يقدّمه على العلم الحصولي.

## انقسام العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق

قسّم جميع المناطقة والحكماء العلم الحصولي إلى: تصوّر وتصديق، وذلك بلحاظ نحو إدراك الصورة العلمية، حيث إنَّ الإدراك إنْ كان متوجهاً إلى ملاحظة نفس معنى الشيء في نفسه لحاظاً تفصيلياً من حيث هو هو فهو التصور، وإن كان بملاحظة ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه في الواقع بترجيح أحد طرفي النقيض فهو الحكم أو التصديق.

قال **الفارابي**: «التصوّر بالجملة هو: حصول جملة الأمر

الذي من خارج في النفس، من حيث يوجد مدلولاً عليه باسمه، دون أن يحكم عليه بشيء البتة. والتصديق هو: أن يؤخذ الأمر محكوماً عليه بحكم، ولذلك كان التصديق أبداً إنَّما يكون فيما يطلب فيه أي الحكمين له؟ والتصوّر هو فيما يطلب فيه ما هو وأي شيء هو؟ وبيّنٌ أنَّ هذا السؤال بما هو ونحوه، ليس يطلب (به) حكم في الأمر بإيجاب أو بسلب، كما هو في النقيضين، بل يطلب (ماهيّة) الأمر مجرّدة من الحكم»[10].

وكما نلاحظ فإنّ الفارابي يشير إلى تجرّد التصوّر عن الحكم الذي هو حقيقة التصديق، وأنَّ الحكم هو ترجيح أحد طرفي النقيض بالإيجاب أو السلب.

وقال **ابن سينا**: «لمّا كان العلم المكتسب بالفكرة، والحاصل بغير اكتساب فكري ـ قسمين: أحدهما التصوّر، والآخر التصديق»[11].

**وقال أيضاً**: «فكما أنَّ الشيء قد يعلم تصوّراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، وقد يعلم تصوّراً معه تصديق»[12].

**وقوله**: «**تصوّراً معه تصديق**» يشير إلى أنَّ التصوّر قد يستتبع التصديق من بعده، حيث إنَّ التصديق فرع التصوّر، وقد لا يستتبعه.

وقال **العلّامة الحلّي**: «العلم إمَّا تصوّر فقط، وإمَّا تصوّر معه تصديق. وأقول العلم هو حصول صورة الشيء في الذهن، وهذا الحصول لا يخلو إمَّا أن لا يقترن به شيء من الأحكام وهو التصوّر الساذج، أو يقترن به حكم ما وهو التصوّر الموجود في

(10) المنطقيات ج3: ص296.

(11) برهان الشفاء: ص51.

(12) الإشارات ج1: ص23.

التصديق. والتصديق قد جعله المصنّف رحمه الله هو الحكم نفسه كما ذهب إليه القدماء، وها هنا بحث لا يمكن إيراده هنا، كما ذكرناه في كتاب الأسرار»[13].

(13) الجوهر النضيد: ص192.

وكلام العلَّامة يوهم أنَّ التصديق مركّب من: تصوّر وحكم، وهو باطل؛ لكونه قسيماً له، بل هو الحكم فقط لا غير كما ذهب إليه الحكماء المحقّقون، نعم التصديق يستلزم التصوّر دائماً؛ لأنَّه متأخّر عنه.

وقال **السيّد الداماد**: «وليس التصوّر إلَّا لحاظ صرف نفس الشيء البسيط المنطبعة في الذهن، لا بما هي منطبعة فيه، ولا بما له حقّية أو لا حقّية، وحصول أو لا حصول في نفس الأمر، أو في الأعيان أو في لحاظٍ ما من اللحاظات بخصوصه أصلاً، بل إنَّما ببساطتها الساذجة على الإرسال المطلق لحاظاً مرسلاً على خلاف سنّة التصديق؛ فلذلك كانت العلوم التصوّرية بما هي علوم تصوّرية لا يتمشّى فيها مطابقة، ولا أيضاً لا مطابقة، على أن تعتبر من أعدام الملكات؛ ولم يكدْ يتصحّح أن يكون إدراك تصوّري يكسب إدراكاً تصديقيّاً أصلاً؛ إنَّما ذلك كلّه لمجاورات العلوم التصوّرية من العلوم التصديقيّة والأحكام الإذعانيّة»[14].

(14) تقويم الإيمان: ص337.

ومن الواضح تأكيد **الداماد** هنا على مباينة التصوّر للتصديق، وأنَّه ـ أي التصوّر ـ لا يلاحظ فيه المطابقة وغير المطابقة ـ أي الصدق أو الكذب ـ حيث إنَّ ذلك من سنّة التصديق لا التصوّر.

وقال **الملا صدرا**: «إنَّ حصول صورة الشيء في العقل الذي

هو العلم إمَّا تصوّر ليس بحكم، وإمَّا تصوّر هو بعينه حكم، أو مستلزم للحكم بمعنى آخر، والتصوّر الثاني يسمّى باسم التصديق. والأوّل لا يسمّى باسم غير التصوّر، وهو المراد من قولهم العلم إمَّا تصوّر فقط، وإمَّا تصوّر معه حكم، فإنَّ المحقّقين لم يريدوا بهذه المعية أن يكون لكلٍّ من المعيّن وجود غير وجود صاحبه في العقل حتى يكون أحدهما شرطاً أو جزءاً، والآخر مركّباً منه أو مشروطاً به كما يتوهم في بادئ النظر من كلامهم؛ إذ لأجل أنَّهم رأوا أنَّ التصديق لا يتحقّق إلَّا إذا تحقّق تصوّرات ثلاثة، فتوهموا أنَّ المراد من التصوّر المعتبر في ماهيّة التصديق هو تلك التصوّرات المباينة له»[15].

(15) رسالة التصوّر والتصديق: ص312.

وهذا هو البيان الحقّ لحقيقة التصديق وأنَّه ليس مركّباً من تصوّر وحكم، بل أمر بسيط مباين للتصوّر، وهو الحكم ليس إلَّا، ولكن ينبغي الإشارة هنا إلى نقطتين وهما:

**الأولى**: إنَّ الحكماء لم يبيّنوا لنا ما هو المقسم التفصيلي لهذه القسمة، بمعنى: أيُّ اعتبارٍ عقلي للصورة العلميّة الحاصلة؟

ومن هنا ينبغي الرجوع إلى ما أشار إليه المحقّق الداماد من الاعتبارات الثلاثة للصورة العلمية، **فنقول**: لا يمكن أن يكون المقسم هو الصورة بلحاظ قيامها بالنفس الإنسانيّة، أي من حيث كونها كيفاً نفسانيّاً؛ لأنَّها بهذا اللحاظ تكون موجوداً خارجيّاً أصيلاً من مقولة الكيف النفساني، وليس من مقولة الوجود الذهني المثالي الحاكوي في شيء، وإلَّا لاستلزم ذلك أن

يكون كلُّ تصوّرٍ أو تصديق متعلّقاً بالكيف.

كما لا يمكن أن تكون هي الصورة العلميّة من حيث هي هي بالاعتبار الثاني، والتي هي من مقولة الشيء المعلوم وتحكي عن حقيقته؛ لأنَّ العلم والإدراك أمر يلزمه الإضافة كما قلنا من قبل، وهو حصول المعلوم للعالم، فلا يبقى إلَّا أن يكون المقسم للتصوّر والتصديق هي الحالة النفسانيّة للعالم من حيث حصول هذه الصورة عنده، وهو الاعتبار الثالث.

**الثانية**: إنَّ التصوّر الساذج المجرّد عن الحكم، والذي لا يتعلّق به الصدق أو الكذب، هوالتصوّر من حيث هو هو، وأمَّا التصوّر من حيث تعلّق غرض المنطقي به ـ أي تصحيح التصوّر وتمييز الصادق منها عن الكاذب ـ فهو بعد أن يوضع التصوّر في قضية حملية أوليّة، موضوعها معنى الموضوع، ومحمولها المعنى المتصوّر، ويحكم عليها بالصدق أو الكذب، وتقع حينئذٍ في جواب هل هو؟

**مراتب العلم الحصولي**

تعرّض الحكماء بعد ذلك إلى بيان مراتب العلم الحصولي في الذهن بحسب التقدّم والتأخّر، وأشاروا إلى ثلاث مراتب بسيطة، وهي: المرتبة الحسِّية، والخيالية، والعقلية، قال **ابن سينا**: «الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد، ثمَّ يكون متخيّلاً عند غيبته بتمثّل صورته في الباطن، كزيد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيّلته، وقد يكون معقولاً عندما يتصوّر من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره وهو عندما يكون

محسوساً يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيّته، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيّته، مثل أين، ووضع، وكيف، ومقدار بعينه، ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهيّة إنسانيّته، والحسّ يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض، التي تلحقه بسبب المادّة التي خلق منها لا يجرّده عنها، ولا يناله إلَّا بعلاقة وضعية بين حسّه ومادّته، ولذلك لا يتمثّل في الحسِّ الظاهر صورته إذا زال. وأمَّا الخيال الباطن فتخيّله مع تلك العوارض، لا يقتدر على تجرّيده المطلق عنها، ولكن يجرّده عن تلك العلاقة المذكورة، التي تَعلَّق بها الحسّ، فهو يتمثّل صورته مع غيبوبة حاملها. وأمَّا العقل، فيقتدر على تجريد الماهيّة المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتاً إيّاها، كأنّه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً»[16].

(16) الإشارات ج2: ص322.

**أقول**: إنَّ قوله بأنَّ المعقول من زيد هو الإنسان يُوهم بأنَّ المعقول هو الماهيّة المجرّدة ليس إلَّا، وهو غير صحيح؛ لأنَّ المعقول أوّلاً من الشخص هو مجموع صفاته الذاتية والعرضية المجرّدة عن العوارض المادّية الخارجيّة ـ أي من حيث لا تتعلّق بها الإشارة الحسِّية ـ والذي يمكن أن نسمّيه بالفرد المعقول، ثمَّ يقوم العقل في المرتبة الثانية بتمييز الذاتي عن العرضي، ويحصل الماهيّة.

**وهذا للأسف خطأ شائع في بياناتهم قد توارثوه من التعليم الأوّل**، بحيث يتوهم الطالب بأنَّ المعقول هو الذاتي لا غير. وهنا ينبغي الإشارة إلى عدّة أمور:

**الأوّل**: إنَّ الحسّ ليس بحاكم على الأشياء المحسوسة مطلقاً، وإنَّما هو ناقل أمين لما يقع عليه من الآثار الخارجيّة؛ وبالتالي لا معنى لنسبة الصواب أو الخطأ إليه، بل الحاكم المطلق هو العقل، لا غير.

**الثاني**: إنَّ الصورة الحسّية هي بمقتضى قانون العلّية والسنخية مطابقة بذاتها للواقع الخارجي، حيث إنَّها تابعة تماماً لعلّتها الخارجيّة من حيث الوجود والخصوصية، وهذا هو حكم العقل الأولي.

**الثالث**: إنَّ الحسّ الظاهر يتعلّق بالآثار الخارجيّة المسمّاة بالكيفيات المحسوسة للموجودات المادّية المباينة الوجود للنفس الإنسانيّة كالألوان والأصوات والروائح والحرارة والبرودة. وأمَّا الحسّ الباطن، فيتعلّق بالكيفيات النفسانيّة المجرّدة القائمة بالنفس، وهي المسمّاة بالوجدانيات كالخوف والسرور، فالمحسوسات الظاهرية موجودة في أدوات النفس وقواها، والمحسوسات الباطنية المسمّاة بالوجدانيات قائمة بالنفس مباشرةً بلا واسطة.

قال **العلّامة الحلّي**: «من أنواع القضايا الواجب قبولها، وهو المسمّى بالمحسوسات، وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الإحساس؛ إمَّا بواسطة الحس الظاهر كالعلم بأنّ الشمس مضيئة، وأنَّ النار حارة، فإنَّه لولا الإحساس لم يحكم العقل بمثل هذه القضايا، ولهذا قال المعلّم الأوّل: (من فقد حسّاً فقد علماً) يؤدي إليه ذلك الحسّ بخلاف القضايا البديهية الحاصلة

لكلِّ أحدٍ. وإمَّا بواسطة الحسّ الباطن وتسمّى الوجدانيات، كالعلم بأنّ لنا فكرة، وأنَّ لنا خوفاً وألماً ولذةً وسروراً»(17).

(17) الجوهر النضيد: ص200.

وقال **المحقّق**: «[المشاهدات] وهي: قضايا يحكم بها لقوى ظاهرة أو باطنة، كالحكم بأنَّ الشمس مضيئة وأنَّ لنا خوفاً وغضباً. أقول: المشاهدات هي التي يحتاج العقل في الحكم بها إلى قوى تنضمّ إليه، إمَّا ظاهرة ـ كما يحكم بالمحسوسات الظاهرة، كالحكم بأنَّ الشمس مضيئة وأنَّ النار حارة ـ وإمَّا باطنة، كالحكم بأنَّ لنا خوفاً وغضباً، وتسمّى الوجدانيات»(18).

(18) القواعد الجلية في شرح الشمسية: ص395.

**الرابع**: إنَّ الصور الحسّية مطلقاً سواءً كانت ظاهرية أم باطنية لا تحكي عن كنه الشيء أو حقيقته، وإنَّما هو شعور مجمل بآثاره الظاهرية بنحوٍ مباشر، فهي مع شدة تأثيرها في النفس لاتصالها المباشر بالموجود الخارجي، إلَّا أنَّها لا تحكي كنه حقيقته، وبالتالي لا يتعلّق بها علم حقيقي كلي بل مجرّد معرفة جزئية إجمالية.

قال **صاحب المواقف**: «إنَّ الوجدانيات هي التي نجدها، إمّا بنفوسنا كعلمنا بوجود ذواتنا وبأفعال ذواتنا، أو بآلاتها الباطنة كعلمنا بخوفنا وشهوتنا وغضبنا ولذّتنا، وهي وإن كانت من أقسام العلوم الضرورية لكنّها قليلة النفع في العلوم؛ لأنَّها لا تقوم حجّة على الغير، فإنَّ ذلك الغير ربّما لم يجد من باطنه ما وجدناه. أمَّا إذا ثبت الاشتراك في أسبابها، فهي حجّة على الغير كعلمنا بوجود ذواتنا؛ ولذا قد يستدل بالوجدان في بعض المطالب لكنه قليل»(19).

(19) المواقف: المرصد الرابع.

وفي كلامه إشارة إلى ما أسلفنا من رجوع العلم الحضوري عندنا إلى الوجدانيات؛ وأمّا قوله: «لكنها قليلة النفع في العلوم لأنّها لا تقوم حجّة على الغير»، **فنقول**: إنّها ليست حجّة حتى على المُدرك نفسه، فإنّها ليست لها أيّ حجّيةٍ علمية مطلقاً سوى الشعور الساذج بها لا غير.

قال **الملا صدرا**: «وإذا تمهّدت هذه الأصول والمقدّمات، فنقول: الإرادة والكراهة في الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية، وهي من الأمور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذّة والألم، بحيث يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كلّ مريدٍ ومكره، ولكن يعسر العلم بماهيّتها الكلية وذلك كالعلم، فإنّ العلم بإنيّة العلم حاصل لكلِّ ذي نفس لحضوره بهويّته الوجدانية عند النفس ويعسر العلم بماهيّته الكلية؛ لأنّه كالوجود لا ماهيّة له بل هو عين الوجود هويّة، وغيره عنواناً ومفهوماً والوجود كما مرَّ لا ماهيّة له؛ ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها ولاقتران إدراك جزئيات كلٍّ منها بإدراك جزئيات أمور أخر من الكيفيات النفسانية، بحيث يشتبه أحد الإدراكين بالآخر فيعسر على النفس تجريد إدراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانية، كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها ليمكن أن يؤخذ عنها ما لها في حدِّ ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحدّ إن كان لها حد ولوازمها

المساوية لها إن لم يكن لها حدّ، ولأجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلّمين في معنى الإرادة والكراهة»[20].

(20) الحكمة المتعالية ج6: ص336.

وكلامه صريح في أنَّ العلم الحضوري بالأشياء الوجدانية أمر مجمل لا تفصيل فيه، ولنا عودة إليه مرّة أخرى، ولتعلمنّ نبأه بعد حين.

**الخامس**: إنَّ الصور الخيالية مطلقاً تابعة في وجودها وخصوصياتها للصور الحسّية على طبق قانون العلّية والسنخية كما أسلفنا، وهي التي تكون لثباتها واستقرارها في الذهن محطّ نظر العقل في انتزاع المعاني الكلية المعقولة منها.

**السادس**: إنَّ العقل كما قلنا ينتزع أوّلاً المعاني الكلية المخلوطة المجرّدة عن الجهة والزمان والمكان المشار إليه بنحوٍ تلقائي من الصور الخيالية الظاهرية أو الباطنية الوجدانية بإفاضة من العقل الفعّال، كما ثبت ذلك في علم النفس الفلسفي، وهو الذي يسمّى بالشخص المعقول، ثمَّ يَشرع العقل بعد ذلك بأول عملية تحليلية بتمييز المعاني الذاتية المقوّمة عن المعاني العرضية اللاحقة بنحوٍ تفصيلي، وهو أوّل مراتب العلم التفصيلي المسمّى بالتصوّر والذي يلحقه بعد ذلك سائر الأحكام العقليّة التصديقية، والتي تبيّنت قواعدها وضوابطها العلميّة في صناعة المنطق الأرسطي.

### حقيقة العلم الحضوري وحجّيته العلميّة

بعد الفراغ من كلِّ ما سبق من بيان ماهيّة مطلق العلم وانقساماته الأولية إلى حصولي وحضوري، وانقسام العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق، مع بيان مراتب العلم الحصولي الثلاث، نصل إلى البحث حول المسألة الأصلية المقصودة من البحث، وهي

**حقيقة العلم الحضوري ومدى كاشفيته واعتباره العلمي.**

وسوف نشرع في البداية بذكر آراء الإشراقيين والعرفاء الذين غالوا فيه، ورفعوه فوق العلم الحصولي حتى في أعلى مراتبه العقلية، ووسموه بأنَّه هو **العلم الحقيقي**، **وأنَّه غير قابل للخطأ، وأنَّه هو عين اليقين وحقّ اليقين، وأنَّ ما سواه ليس إلَّا ظلال الحقيقة وشبحها**! ممّا كان له الأثر الكبير السلبي على نفوس طلاب العلوم والحكمة، ثمَّ نبيّن بعد ذلك نظر الحكماء المحقّقين ونظرنا فيه بحسب الواقع ونفس الأمر.

قال **الشيخ العارف محيي الدين بن عربي**: «قد نبّهتك على أمر عظيم لتعرف لماذا يرجع علم العقلاء من حيث أفكارهم؟ ويتبيّن لك أنَّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّرته العقلاء من حيث أفكارهم، وأنَّ العلم الصحيح إنَّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي، يختصّ الله به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبيّ وولي ومؤمن، ومن لا كشف له لا علم له»[21].

وقال تلميذه وربيبُهُ **صدر الدين القونوي**: «اعلموا أيّها الإخوان ـ تولّاكم الله بما تولّى به عباده المقرّبين ـ أنَّ إقامة الأدلة النظريّة على المطالب وإثباتها بالحجج العقليّة على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدليّة متعذّر»[22].

**وقال أيضاً**: «فلمّا رأى المستبصرون من أهل الله ما ذكرنا، واستقرأوا أيضاً ما في أيدي الناس من العلوم، وجدوها ظنوناً وتخيّلات، وإن كان بعضها أقوى من بعض، ولم يجدوا شيئاً منها يقوم على ساق، ولا يجتمعون في الحكم على شيء بحكم يقع بينهم

(21) الفتوحات المكية ج1: ص218.

(22) إعجاز البيان: ص15.

عليه الاتفاق، ممَّا خلا أكثر المسائل الرياضية الهندسية لكون براهينها حسّية»[23].

وقال في فصل ثانٍ: «فإنَّ الأحكام العقليّة تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجّهات المدركين، والتوجّهات تابعة للمقاصد، التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات»[24].

كما نلاحظ أنَّ هذا **قول صريح بالنسبيّة والتعدّدية الفكريّة الحديثة**، ثمَّ إنَّه أكّد على مذهبه هذا **قائلاً**: «فاختلف للموجبات المذكورة، أهل العقل النظري في موجبات عقولهم، ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها، واضطربت آراؤهم، فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض، هو عند الآخرين شبهة، فلم يتفقوا في الحكم على شيء بأمرٍ واحد، فالحق بالنسبة إلى كلِّ ناظرٍ هو ما استصوبه ورجّحه واطمأن به»[25].

ولكنّه عاد وشكّك في اعتبار البراهين العقليّة **قائلاً**: «ورأينا أيضاً أموراً كثيرة قررت بالبراهين قد جزم بصحتها قوم، بعد عجزهم وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدّمات تلك البراهين من الخلل والفساد، فظنوها براهين جلية وعلوماً يقينية، ثمَّ بعد مدة من الزمان تفطنوا هم أو من أتى من بعدهم، لإدراك خلل في بعض تلك المقدّمات أو كلها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد... ثمَّ إنَّ الكلام في الإشكالات القادحة، هل هي شبهة أو أمور صحيحة كالكلام في تلك البراهين، والحال في القادحين كالحال في المثبتين السابقين»[26].

(23) الرسالة المفصحة، نقلاً من كتاب أجوبة المسائل النصيرية: ص178. 15.

(24) المصدر السابق: ص183.

(25) المصدر نفسه: ص183.

(26) المصدر نفسه: 184.

ثمَّ ختم كلامه **بقوله**: «فيتعذر إذن وجدان اليقين وحصول الجزم التام بنتائج الأفكار والأدلة النظريّة»[27].

**أقول**: هذا جزاء من ترك العروة الوثقى، ولم يطلب العلوم العقليّة من مظانها، وليت شعري! لو كان ما في أيدي الناس من العلوم والمعارف ليس إلَّا خيالات وأوهام، والأحكام العقليّة نسبيّة، والبراهين الفلسفيّة لا تفيد الاطمئنان، وجميع الأدلة النظريّة فاقدة للميزان، فكيف اهتدى لسبيل السلوك العملي إلى الله تعالى؟ ومن الذي دعاه إليه أو ما الذي دلّه عليه؟

وقال **الفناري** سائراً مجدّاً على سنّة شيخه: «معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله تعالى بالأدلة النظريّة متعذّر؛ لوجوه مستنبطة من كلام الشيخ»[28].

ثمَّ أورد عدة إشكالات على المنهج العقلي، شبيهة بإشكالات جورجياس، وبروتوجوراس، ومانون، وبيرون، وغيرهم من الشكاكين والسفسطائيين في إبطال التعليم.

وقال **القونوي** في الرسالة المفصحة، كما نقلها عنه الفناري: «لمّا اتضح لأهل البصائر أنَّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر، وطريق العيان بالكشف. وحال المرتبة النظريّة قد استبان أنَّها لا تصفوا عن خلل، وعلى تسليمه لا يُعمّم، فتعيّن الطريق الآخر، وهو التوجّه إلى الله تعالى بالتعرية الكاملة والالتجاء التامّ وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والعلوم والقوانين»[29].

(27) المصدر نفسه: 184.

(28) مصباح الأنس: ص10.

(29) المصدر السابق: ص36.

وقال **القيصري**: «إنَّما كان صاحب النظر الفكري غير معتبر عند أهل الله؛ لأنَّ المفكرة جسمانية يتصرّف فيها الوهم تارةً والعقل أخرى، فهي محلّ ولايتهما والوهم ينازع العقل»[30].

(30) شرح فصوص الحكم ج1: ص282.

أمَّا الفلاسفة الإشراقيون، فقد تابعوهم على ذلك الأمر من ترجيح العلم الحضوري على الحصولي.

قال **الشهرزوري** تلميذ شيخ الإشراق: «إنَّ العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية، وبحثية نظريّة، فالقسم الأوّل يعنى به معاينة المعاني والمجرّدات مكافحة، لا بفكر ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف حدّي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن، وتبيّن معلّقة، وتشاهد مجرّدها ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية»[31].

(31) شرح حكمة الإشراق: ص4.

وقال **شيخ الإشراق السهروردي**: «إنَّ نفوسنا إذا أدركت ذاتها ليس إدراكها لها بصورة لوجوه:

**أحدها**: إنَّ الصورة التي هي في النفس ليست بعينها هي هي، والمدرك لذاته مدرك لعين ما به أنائيّته لا لأمر يطابقه، وكلّ صورة هي في المدرك زائدة على ذاته هي بالنسبة إليه هو لا أن تكون له أنا، فليس الإدراك بالصورة.

**وثانيها**: إنَّ إدراك النفس لذاتها إن كان بالصورة فكلّ صورة تحصل في النفس فهي كلية ولا يمتنع مطابقتها لكثرة، وإن أخذت أيضاً مجموع كليات تختصّ جملتها بشخص واحد من النفوس لا تخرج عن كونها كلية. وكلُّ إنسانٍ يدرك ذاته على وجه

يمتنع فيه الشركة، فتعقّله لذاته الجزئيّة لا يصحّ أن يكون بصورة أصلاً. ثمَّ إنَّ النفس تدرك بدنها وتدرك وهمها وخيالها، فإن كانت تدرك هذه الأشياء بصورة في ذاتها ـ وتلك الصورة هي كلية ـ فالنفس محرّكة لبدن كلّي ومستعملة لقوة كلية، وليس لها إدراك بدنها ولا إدراك قوى بدنها. وليس هذا بمستقيم، كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة أيضاً، وإن كان قد لا يجحد آثارها. فإذا لم يدرك الوهم هذه القوى، والقوى الجرميّة لا يدرك شيء منها نفسه، والنفس لا تدرك غير الكليات، فكان يجب أن لا يدرك الإنسان بدنه ووهمه وخياله التي تختصّ به جزئيّة. وليس كذا، فإنّه ما من إنسان إلّا ويدرك بدنه الجزئيّ الحاضر وقواه الجزئيّة الحاضرة ويستعمل قوة جزئيّة، فالإنسان مدرك لنفسه لا بصورة، وقواه جملة ما لا بصورة، ولبدنه جملة ما لا بصورة.

وممَّا يؤكّد إنِّ لنا إدراكات لا يحتاج فيها إلى صورة أخرى غير حضور ذات المدرك: إنَّ الإنسان يتألّم بتفريق الاتصال في عضو له ويشعر به، وليس بأنّ تفريق الاتصال يحصل له صورة أخرى في ذلك العضو أو في غيره، بل المدرك نفس ذلك التفرّق، وهو المحسوس وبذاته الألم لا بصورة تحصل منه. فدلّ على أنَّ من الأشياء المدركة ما يكفي في الإدراك حصول ذاتها للنفس أو لأمر له تعلّق حضوري خاصّ بالنفس، وممَّا يلزم فرقة المشّائين الاعتراف بهذا: إنَّهم يسلّمون أنَّ الصورة قد تحصل في آلة البصر ولا يشعر بها الإنسان ـ إذا استغرق في فكره أو ما يورده حاسّة

أخرى ـ فلا بدّ من التفات النفس إلى تلك الصورة، فالإدراك ليس إلَّا بالتفات النفس عند ما ترى مشاهدة، والمشاهدة ليست بصورة كلية بل المشاهدة بصورة جزئيّة، فلا بدّ وأن يكون للنفس علم إشراقيّ حضوريّ ليس بصورة»[32].

وقد اعتمد في هذا البيان على علم النفس بذاتها، وعلى الوجدانيات لإثبات العلم الحضوري، وهذا ما أشرنا إليه في أوّل البحث **وقال** أيضاً: «أكتب لكم كتاباً أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي»[33] أي: ما حصل له بالشهود الحضوري.

وقال في **مطارحاته**: «... فكأنَّه استبشر ـ أي أرسطو ـ وقال أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي، وما اشتغلوا بعلائق الهيولي، فلهم الزلفى وحسن مآب»[34].

وهنا يصرّح بأنَّ العلم الحضوري هو العلم الحقيقي وما سواه رسوم وظلال الحقيقة. **والغريب** أنَّه ينقل هذا الكلام عن مكاشفة حصلت له مع المعلّم الأوّل أرسطو ـ صاحب العقل والمنطق والبرهان ـ والتي اختصّه بها من بين الخلائق، ولم يبح بها لأيٍّ من تلامذته، ولم يدوّنها في شيءٍ من كتبه، ويا ليته نقلها عن صاحبه أفلاطون الإشراقي لتكون مسانخة له؛ لأنَّ فيها تعريضاً بنفس أرسطو وبمنطقه العقلي الخالد، والذي يعتبر بحق أساس العلم ومفخرة الإنسانيّة، والذي لولاه ما استطاع السهروردي

(32) مصنّفات شيخ الإشراق ج1: ص484.

(33) حكمة الإشراق: ص90.

(34) التلويحات: ص 74.

نفسه أن يثبت حجّية كشف ولا مكاشفة.

وهذا يبيّن لنا بوضوح حال أمثال هذه المكاشفات التي تكون في الغالب إفاضات باطنية لما يدور في نفس المكاشف ويتمناه.

أمَّا الملا صدرا صاحب مدرسة الحكمة المتعالية، فقد التحق كذلك بركب العرفاء كشيخ الإشراق، مدافعاً بكلّ ما أوتي من قوّة عن العلم الحضوري ومكاشفات العرفاء، معتبراً إيّاها علوماً حقيقية وعين اليقين، وإنَّ ما سواها عكوس في مرآيا أو ظلال.

قال **الملا صدرا**: «قد يكون بين صورة الشيء وذات العالم كما في العلم الحصولي المتحقق بحصول صورة الشيء في نفس ذات العالم أو في بعض قواه حصولاً ذهنياً. والمدرك بالحقيقة ها هنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور، وإن قيل للخارج إنَّه معلوم فذلك بقصدٍ ثانٍ كما سبقت الإشارة إليه؛ إذ العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم في الحقيقة إنَّما هي بين العالم والصورة لا غير، بخلاف المعلوم بالعلم الحضوري بحسب وجوده العيني؛ إذ المعلوم بالذات حينئذٍ هو نفس ذات الأمر العيني لتحقق العلاقة الوجودية بينه وبين العالم به. فالعلم الحضوري هو أتمّ صنفي العلم، بل العلم في الحقيقة ليس إلَّا هو، ومن ذهب إلى أنَّ العلم بالغير منحصر في الارتسام لا غير فقد أخطأ وأنكر أتمّ قسمي العلم»[35].

(35) المبدأ والمعاد: ص82.

ومن الواضح أنَّ هذه العبارات تتضمن تصريح بأكملية العلم الحضوري وأنَّه هو العلم الأتمّ.

**وقال أيضاً**: «فقد تكلّم المتمسكون بهذه الشريعة الحقّة في ماهيّة الروح، فقوم منهم بطريق الاستدلال والنظر، وقوم منهم بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر حتّى تكلّم في ذلك مشايخ الصوفية مع أنَّهم تأدبوا بآداب رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولم يكشفوا عن سرّ الروح إلَّا على سبيل الرمز والإشارة، ونحن أيضاً لا نتكلّم إلَّا عن بعض مقامات الروح الإلهي وقواه ومنازله النفسية والعقليّة لا عن كنهه لامتناع ذلك»[36].

(36) الحكمة المتعالية ج 8: ص310.

والملاحظ هنا أنَّه يشير أيضاً إلى العلم الحضوري الوجداني الكاشف للحقائق والأسرار عند الصوفية، وأنَّه من علوم وأسرار الأنبياء، ولم يبيّن لنا كيفية ذلك ببيان منطقي رصين مجرّد عن البيانات الخطابية والتهويلات الشعرية، مع أنَّه قد سبق وأن اعترف بأنَّ الوجدانيات الحضوريّة على الرغم من حضورها المباشر عند النفس يعسر إدراك ماهيّاتها الكلية، وتبقى في حيز الإبهام، فما هو يا ترى البديل العلمي لها؟! وإدراك الوجدانيات ليس مختصّاً بالصوفية، بل هو مشترك بين جميع الناس، ولم تعلم منها شيء سوى أصل وجودها الساذج المجمل.

**وقال في المشاعر**: «ولا نعني بالوجود إلَّا ذلك الكون والذي لا يمكن تعقله وإدراكه إلَّا بالشهود الحضوري»[37].

(37) المشاعر: ص 15.

**وقال في موضعٍ آخر منه**: «فنورد فيها أوّلاً مباحث الوجود

وإثبات أنَّه الأصل الثابت في كلِّ موجودٍ، وهو الحقيقة، وما عداه كعكس وظل وشبح»[38].

(38) المصدر السابق: ص4.

كما **قال في الأسفار**: «وصور تلك الماهيّات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الإبداع الأول الحاصل فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية، أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة؛ ولذلك صعب علينا العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، إلَّا لمن تنّور قلبه بنور الحق، وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنَّه يدرك بالحق تلك الصور العلميّة على ما هي عليه في أنفسها»[39].

(39) الحكمة المتعالية ج1: ص248.

ومن خلال ما جاء في هذه العبائر وأمثالها يتضح أنَّ صدر المتألهين ارتدى جبّة التصوّف، وتكلّم بلسان العرفاء بعد تجرّده عن لباس التفلّسف والحكماء، واصفاً العلوم الحصولية بظلال الحقائق وأشباحها، وأنَّ العلم الحقيقي لا يتيسر إلَّا بالعلم الحضوري بالأشياء، الحاصل لنا بالرياضات الصوفية.

وقد وصف سائر العلوم الحصولية للفقهاء والمتكلّمين والحكماء بأنَّها ظلمات بعضها فوق بعض، وأنَّ العلوم الحقيقية هي فقط في المشاهدات الحضوريّة العرفانية للصوفية، حيث **قال**: «وليعلم أنَّ معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة أو تلقفاً، فإنَّ المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين، ولا يتمثّل له ما

ينكشف للعارفين.. ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلّم، وليس أيضاً هو مجرّد البحث البحت كما هو ولا هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر ـ يعني الفلاسفة ـ فإنَّ جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة.. »[40].

(40) المصدر السابق: ص11.

**وقال أيضاً** واصفاً العلوم الكشفية: «هي علوم كشفية، لا يكاد النظر يصل إليها إلَّا بذوق ووجدان، كالعلم بكيفية حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه»[41].

(41) الشواهد الربوبية: ص145.

وهكذا يتضح من خلال هذه البيانات الشعرية التمثيلية الجذابة كيف يروّج للعلوم الحضورية، ويرجّحها على العلوم الحصولية (الرسمية) بتعبير العرفاء.

وإلى هنا نكتفي بهذا المقدار من بيانات الإشراقيين حول مقام العلم الحضوري عندهم، وأفضليته على سائر العلوم الحصولية، ولنُعرّج على مقام الفحص العقلي والبحث التحقيقي بالميزان المعرفي الموضوعي القويم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لنضع الأمور في مواضعها الطبيعية بعيداً عن الإفراط أو التفريط، **فنقول:**

**أوّلاً**: إنَّ للشيء مرتبتين واقعيتين من الوجود: **مرتبة أصيلة عينيّة** تمثّل وجوده الخارجي المتحقّق في الأعيان، والتي تترتب

عليها الآثار الخارجيّة للشيء. و**مرتبة مثاليّة علميّة** تمثّل وجوده الذهني الصوري الحاكي عن الوجود الخارجي.

**ثانياً**: إنَّ ماهيّة الأشياء التي تمثّل المرتبة العقليّة للذات العينيّة بناءً على أصالتها المحرزة في الواقع وعند جمهور الحكماء قبل الملا صدرا ـ وكما حقّقنا ذلك بنحوٍ قطعي في بحوثنا التفصيلية الخاصّة[42] ـ هي محفوظة بنفسها في الوجودين الذهني والخارجي؛ لأنَّ حقيقتها أنَّها ليست في الأعيان، ولا في الأذهان بنفسها، بل بغيرها ـ أي بالمبدأ الواجب الأوّل جلّ مجده ـ فيعرضها أن تكون في الأعيان فتترتب عليها الأثار الخارجية، ويعرضها أن تكون في الأذهان فتترتب عليها الآثار الذهنية، فالوجود مطلقاً عارض عليها، والعارض لا يبطل المعروض، وهذا معنى عينية الماهيّة الذهنية للماهيّة الخارجية.

(42) أُطروحة دكتوراه (أصالة الماهيّة أو الوجود عند السيّد الداماد والملا صدرا).

**ثالثاً**: إنَّ المعرفة الماهوية العقليّة ـ وكما ثبت في صناعة المنطق ـ إنَّما تتحقق على النحو الأتمّ بمعرفة الحدّ والبرهان، حيث يحكي الحدّ عن كُنه الماهيّة بذاتياتها المقوّمة لها، ويحكي البرهان عن أحكام الشيء الواقعية عن طريق معرفة علله وأسبابه الذاتية.

**رابعاً**: إنَّ ما روي عن بعض كبار الفلاسفة بأننا لا نعرف حقائق الأشياء ـ كما رواه العارف المشهور صدر الدين القونوي في مراسلاته مع المحقّق الطوسي ـ إنَّما المقصود منه، وكما أجابه المحقّق الطوسي هو: الحقائق العينية لا الحقائق العلمية، وهو أمر بديهي، وإلَّا لانقلب الوجود الذهني إلى وجود عيني، والماهيّة

تحكي عن كُنه الشيء بإدراك آثاره الذاتية بناءً على السنخية التي تعبّر بها الآثار عن مقتضياتها.

فعندما نقول مثلاً: إنَّ الإنسان حيوان ناطق في ذاته، نقصد منه أنَّه مبدأ لهذا الوصف الذاتي النابع من ذاته والذي يحكي عن ذاته، فكونه مبدأ للحيوان الناطق هو نفسه كنه الإنسان فطبيعة العلم هي طبيعة وصفية، ولا يتصوّر شيء وراء ذلك.

**خامساً**: إنَّ العلم الحضوري كما عرّفه سائر الحكماء هو حضور الشيء بوجوده العيني الخارجي عند العالم، وهو إمَّا أن يكون نفس الوجود الخارجي للعالم، كعلمه بذاته، وإمَّا أن يكون خارجاً عنه قائماً به كعلم النفس الإنسانيّة بقواها، وبسائر كيفياتها النفسيّة، وإما أن يكون خارجاً عن العالم مبايناً له، فيكون موجوداً في قواه الظاهرية، كوجود الموجودات العينية المادّية عند الحواس الظاهرية للنفس الإنسانيّة، ولا يتصوّر قيام الموجودات الخارجيّة القائمة بنفسها والمباينة للنفس بنفس وجودها الخارجي بالنفس لاستلزامه التناقض الصريح.

**سادساً**: إنَّ العلم الحضوري بالذات في المجرّدات التامة التي هي علل فاعلة لوجود الأشياء، كالباري تعالى والعقول، يستلزم العلم بجميع معلولاتها الصادرة عنها حتى قبل إيجادها، حيث إنَّ العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول، وهو أرقى أنحاء العلم بالأشياء كما ثبت في صناعة البرهان، ولكن علمنا بعلل الأشياء يكون حصولياً بالحدّ والبرهان، وعلم المجرّدات بها يكون

حضورياً، وهو من مختصّات تلك الموجودات المقدّسة.

**سابعاً**: العلم الحضوري بذواتنا يختلف فيه الأمر تماماً؛ حيث إنَّ ذواتنا ليست علَّة لشيء من الأشياء، بل هي بالقوّة بالنسبة إلى علومها الكلية والجزئية، أمَّا الجزئية، فتخزن صورها في الخيال، ومعانيها الجزئية في الذاكرة، وأمَّا الكلية، فتخزن في العقل الفعّال الذي أفاضها عليها، كما ثبت ذلك في علم النفس الفلسفي[43].

(43) النفس من كتاب الشفاء: ص336.

فالنفس الإنسانيّة خالية من أيِّ علمٍ بالفعل، إلَّا الاستعداد للتلقي عن العقل الفعّال الذي هو مبدأ لفيضان المعقولات عليه.

يقول **ابن سينا**: «وإذا قيل إنَّ فلاناً عالم بالمعقولات، فمعناه أنَّه بحيث كلما شاء أحضر صورته في ذهن نفسه، ومعنى هذا أنَّه كلما شاء كان له أن يتصل بالعقل الفعّال اتصالاً يتصوّر فيه منه ذلك المعقول، ليس أنَّ ذلك المعقول حاضر في ذهنه ومتصوّر في عقله بالفعل دائماً»[44].

(44) المصدر السابق: ص337.

ومعنى الاتصال بالعقل الفعّال لا كما ذهب إليه **الملا صدرا** من الاتحاد الوجودي، بل بمعنى حصول المناسبة والاستعداد للاستفاضة من العقل الفعّال سواء بالتعليم أو التفكير.

وبناءً عليه فعلمنا الحضوري بأنفسنا ـ كما هو واقع ـ لا يفيدنا أيَّ نحوٍ من العلم أو المعرفة بأنفسنا سوى أصل وجودنا الجزئي لا غير؛ لخلوها من أيِّ معقولٍ بالفعل، وهذا الأمر من

أوضح البديهيات حيث يدرك كلُّ إنسانٍ منّا نفسه حضورياً من دون أن يعلم أيَّ شيءٍ عن نفسه، هل هو جوهر أو عرض أو ماديّ أو مجرّد، أو واجب أو ممكن، وهكذا، حتى يوفقه الله تعالى لأن يتعلم بعد ذلك علم النفس الفلسفي حصولياً على يد الحكماء.

**ثامناً**: أمَّا بالنسبة للعلم الحضوري بالهيئات النفسية القائمة بجوهر النفس عندنا كالصور العلميّة والشوق والإرادة والخوف والسرور. فهو مع شدة تأثيره المباشر على النفس، حيث إنَّه إدراك مباشر للآثار الخارجيّة الأصيلة لهذه الوجودات القائمة بالنفس، فهو مجرّد إحساس باطني وجداني، لا يفيدنا أيَّ إدراكٍ علمي تفصيلي لحقيقة هذه الأشياء، بل لا يصحّ وصفها بالصحة أو الخطأ، شأنه في ذلك شأن الإحساس الظاهري للأشياء من خلال عوارضها المادّية الخارجية، كما ذكرنا من قبل، غاية ما في الأمر أنَّ الوجدانيات ندركها مباشرة لحضورها عند النفس، والمحسوسات الظاهرية المباينة لنا ندركها بتوسط أدواتنا الحسية لحضور الأشياء عندها، كما أشرنا إلى ذلك في أول البحث، وذلك كمن شاهد النار أو وضع يده فيها، فهو يراها أمامه، ويشعر بحرارتها بقوة، ولكن لا يدرك في نفس الوقت أيَّ شيءٍ عن حقيقتها، مع أنَّ مثل هذا النحو من الإدراك الساذج يمثّل به العرفاء للأسف لما يسمّونه بعين اليقين وحق اليقين!

ونحن نشاهد أنَّ المريض يراجع الطبيب مراجعة الجاهل للعالم، مع كون المريض عالماً بأحواله الباطنيّة والنفسيّة بالعلم

الحضوري الوجداني، والطبيب يعلمها حصولياً.

ومن هذا المنطلق إنَّ ما نريد **قوله** هو: إنَّ الإدراك الحضوري للوجودات الخارجة عنّا ـ سواء كانت قائمة بنفوسنا أم مباينة لنا حاضرة في قوانا ـ فإنَّها مع شدة إدراكنا لها، ليس لها أيّ قيمةٍ علمية تحقيقية، بل لا يصحّ إطلاق اسم العلم عليها أصلاً.

يقول **ابن سينا** في المعرفة الحسّية في باب التعليم الذهني: «... وهذا ممَّا ليس يعجبني، فإنَّه يشبه أن يكون التعلّم والتعليم لا يقالان على ما يستفاد من الحسّ، ولو أنَّ إنساناً أرى إنساناً آخر غيره شيئاً ما عرضه على حسّه فأفاده إدراكاً لمحسوس لم تكن عنده معرفته، فإنَّه لا يقال لنفس ما فعل به الآخر إنَّه علّمه شيئاً، ولا يقال للمفعول به ذلك إنَّه تعلّم شيئاً.. والأشبه أن يكون هذا أيضاً ليس تعليماً وتعلّماً، بل تعريفاً وتعرّفاً، وإلَّا يكون إدراك الجزئيات علماً بل معرفة»[45].

(45) البرهان من كتاب الشفاء: ص58.

نعم، المعرفة الحسّية ـ سواء كانت ظاهرية أم باطنية وجدانية ـ هي علَّة مُعدّة لانتزاع العقل بعد ذلك لماهيّات الأشياء منها ومعرفتها بعد ذلك بالحدّ والبرهان، اللذان يمثّلان العلم الحقيقي بالأشياء عندنا وثبوت هذا الأمر لأنفسنا من أوضح الواضحات، لمن رجع إلى عقله البسيط، وتجرّد عن المشهورات والمقبولات والمخيّلات والموهومات، وعرف الفرق الفارق بين المعرفة العقليّة التحقيقية وبين المعرفة الحسّية الوجدانية.

ويقول **الملا صدرا**: «وهي علوم كشفية، لا يكاد النظر

يصل إليها إلَّا بذوق ووجدان، كالعلم بكيفية حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه»[46]. ونراه **يقول** في مكان آخر: «شتان بين من علم حدّ الحلاوة وبين من ذاقها»[47].

وليت شعري! كيف أصبح الإدراك الحسّي الساذج المشترك مع العجماوات أعظم من الإدراك العقلي الإنساني؟ فما هو العلم والفهم الذي حصّله من ذاق حلاوة السكر سوى الاستمتاع بخاصية الحلاوة الملائمة لمزاجه مع جهله التام بحقيقتها؟

وللأسف! فإنَّ أمثال هذه البيانات الشعرية المُخيّلة شائعة بين الإشراقيين والعرفاء، ويتفاخرون بأنَّ علومهم ذوقية لا عقلية، وسوف نتعرّض بإذنه تعالى لحقيقة هذه العلوم الذوقية في نهاية البحث، حتى نبيّن ما لها وما عليها من الأمر.

وينبغي الإشارة إلى أنَّ جميع الاتجاهات اللاعقلانية مثل الاتجاه الحسّي المادّي، والاتجاه النقلي الأخباري السطحي، تشترك مع الاتجاه الإشراقي في تقديم الإدراك الحسّي على الإدراك العقلي، وللباحث أن يراجع كتابات أمثال: ابن تيميّة، وجون لوك، وفرنسيس بيكون، ليتلمس حقيقة ذلك بنفسه.

**تاسعاً**: هناك علم حضوري لدينا بأحد هيئاتنا العلمية، قد سمّاه الشيخ الرئيس **بالعقل البسيط** الذي يكون مبدأ للمعقولات عندنا، وهو في حقيقته يمثّل ملكة العلم عند العالم، كمن يعلم أنَّه عالم بهذه المسألة العلميّة تفصيلاً، دون أن تتمثّل تفاصيل هذه المسألة عنده.

(46) مفاتيح الغيب: ص 145.

(47) المصدر السابق.

قال **ابن سينا**: «والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة، لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور، فذلك علم فاعل للشيء الذي نسمّيه علماً فكرياً ومبدأً له، وذلك هو للقوّة العقليّة المطلقة المشاكلة للعقول الفعّالة»[48].

وهذا في الواقع علم بملكة العلم بالأشياء التي تفيض منها الأشياء بعد إفاضتها من العقل الفعّال، وهي أقرب الأمثلة والنظائر عندنا لاقتضاء علم العلَّة الفاعلية بنفسها لعلمها بمعلولاتها في المجرّدات التامة، مع الفرق بأنَّ هذه العلَّة التي هي مبدأ لفيضان المعقولات حاصلة لنا من العقل الفعّال، ولسنا علَّة لها بالحقيقة، بل قابلون لها.

وبهذا البيان **يندفع ما أورده الملا صدرا على الشيخ** هنا بأنَّ هذا العلم البسيط يستلزم اتحاد العاقل والمعقول الذي كان قد أنكره الشيخ بشدة[49]؛ لأنَّ المُدرَك هنا ليست المعقولات بل ملكتها ومبدأها.

ومن الطبيعي أن ينكر الشيخ الرئيس أمثال هذه الأُسس الخيالية غير المعقولة، حيث **إنَّ أوّل من ذهب إلى هذه النظريّة هو صاحب الإيساغوجي فرفوريس الصوري، والذي دافع عنه الملا صدرا بشدة.**

قال **ابن سينا**: «وأكثر ما هوس الناس في هذا الذي صنّف لهم إيساغوجي، وكان حريصاً على أن يتكلّم بأقوال مخيّلة شعرية

(48) النفس من كتاب الشفاء: ص332.

(49) الحكمة المتعالية ج4: ص126.

صوفية، يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيّل، ويدلّ أهل التميز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس»[50] .

(50) النفس من كتاب الشفاء: ص328.

**عاشراً**: حقيقة ما **يسمّى بالعلم الحضوري عند الصوفيّة**: لا شكَّ أنَّ السلوك العملي العرفاني في تطهير النفس من العلائق المادّية هو أمر حسن وراجح عقلاً وشرعاً، وقد حثّ عليه الحكماء قبل العرفاء طلاب الحكمة والحقيقة، حيث يُعدّ هذا السلوك علَّة معدة ضرورية لتصفية النفس من الأوهام والميول النفسانية، وبالتالي للتفكير الصحيح، وتحصيل العلم بالحدِّ والبرهان. ولم يكن ذلك منافياً عندهم للتعليم والتعلّم العقلي، ولا للبحث والتحقيق البرهاني، ولكن الصوفية والعرفاء اتخذوا هذا السلوك بديلاً عن التعليم المدرسي، وعكفوا عليه كطريق وحيد للمعرفة الحقيقية الشهودية التي رفعوها فوق كلِّ معرفةٍ حصولية أخرى، ونحن نبيّن هنا حقيقة هذه المعارف الشهودية ومدى اعتبارها العلمي، **فنقول**:

إنَّ الكشف عندهم إمَّا صوري أو معنوي، ونحن لا ننكر عليهم إمكان حصول مثل هذه المعارف الغيبية الشريفة أو وقوعها بالفعل، ولا سيّما بعد تصفية النفس عن التعلّقات المادّية المانعة لجوهر النفس عن إدراك الأمور الغيبية، فالكشف الصوري كالمنامات الصادقة التي تكشف عن الحوادث المستقبلية عند كثير من الناس، أو مشاهدة أرواح الأولياء والصالحين.

وأمَّا الكشف المعنوي للمعاني الغيبية، فهو نوع إلهام وأمر

واقع لأصحاب السلوك من المؤمنين المخلصين، ويشهد له ما ورد في الحديث النبوي: «**مَنْ أَخْلَصَ لِلّهِ أَرْبَعينَ يَوْماً فَجَّرَ اللّهُ يَنابيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلى لِسانِهِ**»[51].

ولكن ينبغي أن يُعلم أنَّ هذه المعارف المعنوية ليست من سنخ العلوم والمعارف المدرسية التخصّصية، بل هي من سنخ الحكم الأخلاقية الشريفة، كالتي جاء بها الأنبياء (عليهم السلام)، والتي تزهّد في الدنيا وترغّب في الآخرة، وتحذّر من غرور الدنيا والنفس والشيطان.

أمَّا ما يدّعونه من المعارف الفلسفيّة الخاصّة، كالوحدة الشخصية للوجود، أو مراتب الظهور والتجليات، وغيرها من مسائل العرفان النظري، فلا اعتبار لها إلَّا بعد مطابقتها للميزان العقلي البرهاني.

وأمَّا بالنسبة لما يدّعونه من المشاهدات القلبيّة الحضوريّة لأعيان الموجودات الخارجية، فهو أمرٌ مستحيل في نفسه كما بيّنا، وسنتعرّض الآن لبيان حقيقته، **فنقول**:

إنَّ هذا السلوك العملي هو في الحقيقة حركة لجوهر النفس ـ المسمّى عندهم القلب ـ بعقلها العملي في الكيفيات النفسانية، التي هي العلائق النفسية للسالك تجاه ما يحيط به من الأشياء، بيان ذلك: إنَّ الحركة الوجدانية لنفس السالك في التخلّص من العلائق المادّية الظلمانية، تعدّه للتحلّي بهيئات وكيفيات نفسانية مجرّدة نورانية تجعله أشد انفعالاً عن الصور

(51) بحار الأنوار ج67: ص 249.

والمفاهيم المعنوية، وأكثر ميلاً وحبّاً لها من غيره، الفاقد لهذه الهيئة النورانية، وهذه الهيئة الجديدة تجذب السالك بشدة إلى عالم المعنى والتجرّد وتدفعه عن عالم المادة والطبيعة، وهذا هو نور الإيمان الذي ورد ذكره في الحديث النبوي الشريف عندما سئل النبيّ (صلى الله عليه وآله) عن معنى قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ**﴾[52]، فقال (صلى الله عليه وآله): «**إذا دَخَلَ النُّورُ الْقَلْبَ انْفَسَح لَهُ وَانْشَرَحَ، قالوا: يَا رَسُولَ اللهِ، هَلْ لِذَاكَ مِنْ عَلَامَةٍ يُعْرَفُ بها؟ قال (صلى الله عليه وآله): الْإِنَابَةُ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ، وَالتَّجَافِي عَنْ دَارِ الْغَرُورِ، وَالِاسْتِعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نُزُولِ الْمَوْتِ**»[53].

(52) الأنعام: 125.

(53) بحار الأنوار ج70: ص122.

وكلّما تجرّد السالك عن الهيئات والعلائق النفسانيّة المادّية، تصوّر الهيئات نفسانية أشد نورانية من التي قبلها؛ لأنَّ الكيف النفساني قابل للشدة والضعف، فتجذبه بنحوٍ أكبر وأشد إلى عالم الغيب والقرب الإلهي، وهكذا إلى نهاية الطريق. فهذه الحركة الشريفة للسالك مبدأها العلاقة القلبيّة بعالم الطبيعة، ومنتهاها قطع جميع العلائق القلبيّة بما سوى الحق سبحانه وتعالى، وهو الوصول.

**وهذا هو الذي أوهم الصوفية والعرفاء بأنَّ هذا نحو من العلم الحضوري بالغير،** غافلين عن أنَّ هذا علم حضوري للنفس بهيئاتها وانفعالاتها الشخصية تجاه الصور والمعاني الغيبية، فظنوا أنَّ هذه الآثار العينية النفسانيّة آثار عينية للأشياء الخارجيّة، وبما أنَّ الوجود الخارجي هو منشأ الآثار، فتوهموا أنَّ الأشياء الخارجيّة حاضرة عند النفس بوجوداتها العينية، وليس الأمر

كما توهموا، فالعقل والبرهان هو الحاكم في مثل هذه الموارد الملتبسة، ولا بأس بالاستشهاد ببعض الأمور الوجدانية البديهية، لتقريب هذا المطلب الشريف للأذهان:

**الأوّل**: إنَّ الصبي الصغير عندما يشاهد المرأة الحسناء مثلاً، لا يشعر تجاهها بأيِّ شعورٍ سوى حصول صورتها لديه، وهو بلا شكٍّ علم حصولي بهذه المرأة، ولكن حينما يبلغ الحلم يتغيّر شعوره تماماً تجاهها، ويشعر بميل شديد إليها، ولا يعني هذا أنَّه أدركها بالعلم الحضوري، بل حالة الفحولة والرجولة التي حصلت له بعد البلوغ ـ وهي هيئة نفسانية ـ هي التي جعلته ينجذب نحوها بعد مشاهدتها.

**الثاني**: نجد أنَّ المريض لا يشتهي الطعام الطيّب الشهي مع مشاهدته إيّاه، ولكن بعد البرء يشتهيه وينجذب إليه بشدة، ولا يعني ذلك أنَّه أصبح يشاهد الطعام بالعلم الحضوري بعد أن كان يدركه بالعلم الحصولي، بل إنَّ ارتفاع الحالة المرضية العرضية، وحصول الهيئة الصحية البدنية، غيّر انفعاله تجاه الطعام.

فالمحجوب الذي لا يلتذ بالأمور الغيبية المعنوية كالمريض الذي لا يلتذ بالطعام، كما في قوله تعالى: ﴿**فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ**﴾(54)، فإذا ارتفع عنه الحجاب واستنار قلبه بنور الإيمان عادت إليه حالته الصحية وآثر الآخرة على الدنيا.

**فالحاصل**: إنَّ جميع الحالات الوجدانيّة الحضوريّة للسالك لا تتعلّق بوجود الأشياء وحقائقها المغايرة له كما يتوهم هؤلاء،

(54) البقرة: 10.

بل بأحواله النفسانيّة والعاطفيّة تجاه تلك الأشياء الحاصلة له بصورها ومعانيها الغيبيّة، وهذه هي حقيقة الإيمان الباعثة على المزيد من العبادة والعمل الصالح.

**نتائج البحث**

**الأولى**: إنَّ حصول الأشياء عند العالم بها، إمَّا أن يكون بنفس وجودها الخارجي أو بصورتها الحاكية عنها، والأوّل يسمّى بالعلم الحضوري، والثاني يسمّى بالعلم الحصولي.

**الثانية**: إنَّ الفلاسفة والمناطقة منذ زمن أرسطو إلى ما قبل شيخ الإشراق لم يتعرّضوا لذكر العلم الحضوري بتاتاً، وكان اسم العلم ينصرف عندهم للعلم الحصولي، لا غير.

**الثالثة**: كان العلم الحصولي عندهم ينقسم إلى **معرفة حسّية جزئية** ساذجة ليس لها في نفسها أيّ قيمةٍ علمية، مع شدة تأثيرها في النفس، اللّهمَّ إلَّا بعد انتزاع العقل الماهيّات الكلية منها، وإلى **معرفة عقلية كلية** للماهيّات الكلية وما يجري مجراها من المفاهيم الكلية الأخرى بالحدِّ والبرهان، اللذين يمثّلان عندهم العلم الحقيقي الواقعي الثابت والمطلق.

**الرابعة**: إنَّ شيخ الإشراق السهروردي هو أوّل من تطرّق للعلم الحضوري تفصيليّاً، وسمّاه بالعلم الشهودي ورفع من قدره، وقدّمه على العلم الحصولي الذي وسمه بعلم الرسوم، تبعاً للعرفاء الصوفيّة.

**الخامسة**: قام الملا صدرا من بعده بإحياء مراسم

الإشراقيين والصوفيّة، والترويج للعلم الحضوري بنحوٍ لم يسبق له مثيل، ووصفه بالعلم الحقيقي وحق اليقين، ووسم أصحابه بالمحقّقين والراسخين في العلم، ممَّا كان له أكبر الأثر النفسي على الحوزات العلمية، لأكثر من أربعة قرون، وإلى يومنا هذا.

**السادسة**: أشرنا إلى أنَّ حضور الشيء بوجوده الخارجي إمَّا أن يكون هو نفس العالم، حيث يتحد العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه، وإمَّا يكون قائماً بوجوده الخارجي عند نفس العالم، كسائر الكيفيات النفسانيّة عند النفس الناطقة الإنسانيّة، وإمَّا يكون حاضراً بوجوده الخارجي عند الآلات الحسّية للنفس.

**السابعة**: إنَّ العلم الحضوري من القسم الأوّل بالنسبة للمجرّدات المطلقة كالبارئ تعالى والعقول له أكبر قيمة معرفيّة من حيث كونها عللاً فاعلية للأشياء، وبعلمها بذواتها تعلم بكلِّ ما عداها من معلولاتها؛ لأنَّ العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول؛ وأمَّا علمنا الحضوري بذواتنا من حيث كوننا نفوساً عالمة بالقوّة لا بالفعل، وليست بعلَّة في ذاتها بالأشياء، فليس له أيّ قيمةٍ معرفيّة في ذاته سوى العلم الساذج بأصل وجود الذات، والوجدان خير شاهد على ذلك.

**الثامنة**: بالنسبة للعلم الحضوري للنفس بكيفياتها النفسانية، فهو كما أشرنا من الوجدانيات التي سمّيناها بالحسّ الباطني، وهي في حكم الحسّ الظاهري، إلَّا أنَّها مدركة بنحوٍ مباشر للنفس، والأخرى مدركة بتوسط الصور الحسّية من القوى المدركة للنفس، فهي وإن كانت لها أثر على النفس، إلَّا

أنَّها ليس لها أيّ قيمةٍ معرفيّة في ذاتها، اللّهمَّ إلَّا بعد انتزاع العقل منها ماهيّاتها ومفاهيمها الكلية، كما في الصور الحسّية، ولا معنى لقبولها الصدق أو الكذب، حيث إنَّها صرف إحساس، والحكم للعقل لا غير.

**التاسعة**: لقد أثبتنا بأنَّ ما كان يتوهمه العارف السالك من العلم الحضوري بالغير، ليس في حقيقته إلَّا علم حضوري وجداني بأحواله النفسانيّة تجاه ما يدركه من صور ومعانٍ عقلية، وهو المسمّى في لسان الروايات بنور الإيمان، وهو من مقولة الحبّ لا العلم.

**العاشرة**: إنَّ سائر المكاشفات الصوريّة والمعنويّة عند العرفاء ممكنة الوقوع، بل واقعة بالفعل، ولكن يبقى ميزان المعارف النظريّة منها هو العقل، لا غير، وأمَّا سائر المعارف والحكم العمليّة المسمّاة بالإلهامات والعلوم اللدنيّة، فهي وإن لم تكن لها قيمة علميّة أو فلسفيّة، فهي تُعد من أفضل الكمالات الإنسانيّة المحرِّكة للنفس نحو الترقي والقرب الإلهي.

**توصيات الباحث**

1ـ ينبغي التأكيد على الدور الإيجابي المنسجم والمتكامل لكلِّ الأدوات المعرفيّة المختلفة مع وضع كلِّ أداةٍ في موضعها الطبيعي، بدلاً من إيجاد التضادِّ بينها.

2ـ ينبغي إحياء دور العقل البرهاني، ووضعه على رأس جميع القنوات المعرفيّة الأخرى، والتأكيد على أنَّ المعرفة العقليّة البرهانيّة، هي أكمل وأتمّ المعارف الإنسانيّة، التي لا يتصوّر معرفة فوقها عند الإنسان؛ لأنَّها النظير الأقرب لمعرفة الباري

تعالى والعقول المجرّدة، حيث تشترك جميعاً في معرفة الأشياء من جهة أسبابها الذاتية، مع كون معرفتها بالأسباب حضورية؛ لأنَّها علَّة للأشياء، ومعرفتنا حصوليّة بها.

3ـ إنَّ العلوم العقليّة، كما أنَّها السبيل الرئيس لتقوية العقل النظري، وبناء الرؤية الكونية الصحيحة عن العالم والإنسان، فإنَّ السلوك العرفاني هو الطريق الرئيس لتقوية العقل العملي وتزكية روح الإنسان، وإشراق قلبه بنور الإيمان.

# موجب اليقين في التجربة والتواتر

محمّد ناصر

**المدخل**[1]

من المباحث التي كثر الجدل حولها في القرون المتأخّرة بين الكتّاب الغربيين، هو ما كان يعرف بمشكلة الاستقراء، أو كيفية تبرير اليقين ـ بقضية تفيد كلية الفعل أو الانفعال لموضوعٍ ما ـ الحاصل من التتبّع الحسِّي لفعل أو انفعال بالقياس إليه.

وقد امتدَّ الجدل ليشمل موجب اليقين في التواتر عند الباحثين الإسلاميين، الذين خاضوا هم بدورهم في محاولة التبرير تلك؛ تبعاً لكونها ممَّا بحث في التراث الإسلامي استناداً إلى الأسس التي أناط اللثام عنها كلٌّ من **أرسطو** **والفارابي** **وابن سينا** وغيرهم من المفكّرين، الذين حاولوا الوفاء للعقل البرهاني وجاهدوا للسير في رحابه، كلٌّ قدر طاقته وقابليته.

وبما أنَّ صفة العلمية قد حصرت في العلوم التجريبية القائمة على الحسِّ، كمصدر معرفي يقوم العقل بتحليل وفرز

(1) يراجع بخصوص ما ذكر في المدخل الكتب التي عنيت بالبحث في منهج البحث العلمي: كـ(فلسفة العلم) لدونالد جيليز. و(المنطق ومناهج البحث) لماهر عبد القادر محمد علي. و(الأسس المنطقية للاستقراء) لمحمد باقر الصدر، مضافاً إلى الكتب الباحثة في نظريّة المعرفة بشكلٍ عام .

معطياته بعد أن جُرّد من قوانينه القبلية في الجملة، فقد صار البحث في الاستقراء بحثاً في نظريّة المعرفة العلمية، **وما بات يعرف بفلسفة العلم**، إشارةً إلى البحث في المرتكزات والأسس التي يقوم عليها البحث العلمي بعامة، **بعد أن حُرِّف مصطلح الفلسفة عن معناه الأصلي، وصار يعني مطلق الفعل التفكيري في ما وراء النظريّات والآراء في شتّى المجالات، فصار ما بات يعرف بفلسفة الأخلاق، والتاريخ، واللغة، والفنِّ، والجمال.**

وجوهر البحث يقوم على كيفية الانتقال من المعرفة الجزئية الشخصية للظاهرة الحسِّية إلى المعرفة بالواقع، كما هو في نفسه بتوسط تكرّر تلك المعرفة الجزئية وتعدّدها في أحوال وظروف مختلفة سواء:

1ـ معرفة واقع موضوعٍ ما في نفسه من حيث الفعل أو الانفعال؛ ليكون مبدأ للعلم بقضية كلية تعبّر عن حاله في مواضع الفعلية والتحقّق، ليشمل ما وقعت عليه المعرفة الجزئية وما يستقبل من الأمور، وهو ما يتوخى في العلوم التجريبية على اختلافها عبر الطريق المسمّى بالتجربة.

2ـ أو معرفة قول نصٍّ، أو حدثٍ ما عِبْرَ تتبّع الإخبارات المتعدّدة والتي يتكرّر فيها ادّعاء حصول أو لا حصول الحدث أو قول، ليكون مبدأ لترتيب الأثر إن كان ممَّا يترتب عليه أثر، وهو ما يتوخى في علوم الأديان المعتمدة على النقل وعلوم أخرى، كعلم اللغة والتاريخ عبر الطريق المسمّى بالتواتر.

فالمبدأ الذي يستند إليه حصول اليقين في كلا الأمرين واحد، ولذا عقدت الهمم على تبيين المناط الذي يستند إليه اليقين.

ومنذ **أرسطو** تمَّ إدراك التمييز بين التجربة كعملية تتبّعٍ حسِّي فحصي مختبري تتمُّ في حضن مبادئ عقلية قبلية على التجربة، وبين الحدس كفعلٍ إدراكي دفعي مبدأه التتبّع الحسِّي والمشاهدة المتكررة بالنحو المُعَدِّ لحدس العقل ـ طبقاً لقواعد العقل القبلية ـ بالعلَّة التي يستند إليها قيام ذلك الأمر المشاهد على التكرار.

إلَّا أنَّ الكلام قد كثر حول الضابط العام لحصول اليقين من الاستقراء دون التمييز بين مواضع التجربة ومواضع الحدس، ومطلق الاستقراء والتتبّع الحسِّي الساذج.

ورغم التبيين والشرح اللذين حظيت بهما هذه المباحث، إلَّا أنَّ إهمالاً في تعلّم ما نال أرسطو ومن بعده ـ من الأوفياء للعقل البرهاني ـ شرف تحريره وتدوينه من القواعد والأسس العقلية، مضافاً إلى عملية الاقتطاع والأخذ منها بشيء دون شيء لأغراض مشبوهة، والذي أدّى إلى الممارسات المغلوطة والتطبيقات الفاسدة تحت شعار العقل والعقلانية دون أن تَمُتَّ في كثير من مفاصلها إلى العقل البرهاني بأدنى صلة، كلُّ ذلك أدّى إلى وضع العقل قسراً في سجن رغبات وأهواء مُسْتَرِقِيهِ، فضلُّوا وأضلُّوا جملة من سذج المستفكرين.

ولذا طلع على البشرية من ادّعى تقديم منطق جديد[2]؛ ليقود

(2) وهو فرانسيس بيكون الذي قدّم منطقه الجديد في الاستقراء في القرن السادس عشر.

الإنسان إلى ساحة العلم الباحث عن طرق تسخير الطبيعة لخدمة مآربه وإشباع تطلعاته، وحينما كشف النقاب عنه، فإذا به **اقتطاع مخلٌّ من تدوين أرسطو ولاحقيه**، مضاف إليه جملة من التوصيات العملية، والتنصيص على الأسباب التي حذت بالعلم إلى الركود، مخلياً إيّاه من الأسس العقلية التي تقوم عليها التجربة العلمية، ممَّا مهّد الطريق لأن يعبث **ديفيد هيوم** بالفكر البشري فساداً، ويثير فتنة التشكيك، فيؤسِّس لنتوءٍ ما بات يعرف بفلسفة العلم أو مشكلة الاستقراء[3].

فمبدأ المشكلة يعود إلى ما قام به **هيوم** من الرفض لقانون العلّية، ونفيه لأيِّ علاقةٍ ضرورية بين الأشياء، مرجعاً حالة الاعتقاد بالاطراد والعلّية إلى العادة والأُنس بالتكرّر الحاصل، والذي لا موجب للاعتقاد باستمراره في المستقبل كما هو في الماضي؛ لعدم رابط ضروري بينها.

ومن هذا التشكيك الهادم لموجب الاعتقاد باليقين من الاستقراء التجريبي، وجد الكتّاب الغربيّون والمفكّرون أنفسهم أمام مهمة الكشف عن ذلك المناط الذي هدمه **هيوم**، أو البحث عن طريق آخر، فانبرى **ريتشارد برايس** في القرن الثامن عشر للاستعانة بنظريّة **توماس بايز** الرياضية في حساب الاحتمالات؛ علّه يجد من خلالها مفرّاً من الهدم الهيومي للاستقراء، ويؤسِّس طريقاً آخر لتبرير اليقين الحاصل من الاستقراء التجريبي[4].

ومن ذلك الحين دخل حساب الاحتمالات ميدان الاستخدام من قبل ما يسمّى بفلاسفة العلم، وكثر البحث

(3) انظر: كتاب ديفيد هيوم، (مقالة في الفهم البشري).

(4) انظر: كتاب فلسفة العلم في القرن العشرين، لدونالد جيليز، الفصل الأوّل: ص 125.

والجدل والتنظير سعياً للوصول إلى الغرض المنشود، ولكن دون جدوى، حتى اعترف الفيزيائي الكبير **هنري بوانكاريه** في أوائل القرن العشرين بأنَّ مباشرة أيِّ ضربٍ من ضروب حساب الاحتمالات ـ ولكي يكون لذلك الحساب معنىً أصلاً ـ لا بدَّ من التسليم بمبدأ العلّية كمنطلق، إلَّا أنَّه أقرَّ بضبابية هذا المبدأ والعجز عن تبريره، رغم أنَّ العلم بدونه سيكون **محالاً**[5].

(5) انظر: كتاب العلم والفرضية، لهنري بوانكاريه، في الفصل المعد للكلام على حساب الاحتمالات.

وهذا ما حدا بكانط في القرن الثامن عشر إلى أن يحاول ـ ضمن كتابه نقض العقل المحض ـ تأسيس قانون العلّية بنحوٍ يختلف عن صورته المعروفة، وذلك بجعله إيّاه وصفاً لحال الظاهرات الحسِّية المفكرة، تبعاً لكون تفكرها خاضعاً لصورة الزمان المتقوّم بتتالي الآنات غير القابل للانعكاس، بعد أن فرض الزمان مقولةً عقليةً قبليةً. والنتيجة الحكم بضرورية التتالي بين صور المحسوسات، دون أن يكون بالمقدور تعدية هذا الحكم إلى المحسوسات في نفسها ووصف الواقع الخارجي به، تبعاً لنظريّته المشهورة بالعجز عن إبداء أيِّ وصفٍ للواقع في نفسه سوى أنَّه موجود.

**لكن محاولته لم تحلّ المسألة إلَّا جزئياً**؛ وذلك بتمكين العقل من الحكم بضرورية ذلك التتالي دون أن يكون لنظريّته أيُّ مساسٍ بالمشكلة الأساس، وهي التمكين من الحكم بلزوم اطراد ذلك التتالي في المستقبل بين ظاهرات بعينها كما هي عليه في الماضي؛ إذ ليست تلك الضرورة المنزوعة على التتالي بينها إلَّا لمكان كونها في مقام التفكر فيها خاضعة لنظام الفاهمة، التي

تمارس التفكير ضمن مقولاتها القبلية والتي منها الزمان والمكان.

ولذلك لم يكن أمام دعاة فلسفة العلم إلّا الاعتراف بالعجز عن تبرير اليقين، وتحويل البحث عن اليقين إلى البحث عن قوّة الاحتمال والترجيح عبر حساب الاحتمالات، أو عبر طريق الصمود أمام محاولة التكذيب، كما حاول **كارل بوبر** تأسيسه كمنهجٍ جديد في البحث التجريبي؛ وبذا تحوّلت سمة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية.

ومضافاً إلى ذلك كله، برز نزاع حول دخالة العقل والاستدلال القياسي في التجربة، مضافاً إلى دخالة الاستقراء والتتبّع الحسّي للمواضع الجزئية، كما وقع الجدل حول الفروض العلمية، ومدى دخالتها في عملية التجريب، وكونها متقدّمة على التتبّع الحسّي أو متأخرة.

وفيما يلي دراسة لموضوع البحث من جميع جهاته التي وقع النزاع حولها.

**منهج الدراسة**

سنقوم في هذه الدراسة بتسليط الضوء على مشكلة تبرير اليقين في التجربة والتواتر، طبقاً لما عليه الحال في نفس الأمر والواقع، وذلك بالسير مع العقل البرهاني بقوانينه وأسسه النفس أمرية، فنعمد إلى استنطاق العقل واستفتائه فيما يراه، طالما أنَّ رؤيته بما هو عقل برهاني تأبى المخالفة للواقع، بل يستمد إدراكه

ممَّا عليه نفس الأمر والواقع.

وبعد أن يتقرَّر المطلوب وتنجلي الحقيقة، سنشير إلى وجه اندفاع كثير من المحاولات العاجزة من خلال ما تمَّ تأصيله، دون الحاجة إلى المناقشة التفصيلية والجدليّة كما هو السائد في الدراسات والبحوث العلمية؛ لكونها ممَّا يكرّس حالة النسبية العملية، ولا يجعل من المعالجة التي يكون الباحث بصددها إلَّا رأياً يرصف في طول الآراء التي تصدّى لنقدها، والحال أنَّ البحث أول ما ينبغي أن يكون هو عن الحقيقة وما عليه الشيء في نفس الأمر والواقع، طبقاً لقانون العقل، بالنحو الذي يقضي تقرير الحق في المسألة المبحوثة إلى اندفاع الأغيار وبطلانها بنحوٍ تلقائي، ثمَّ يعمد إلى التنصيص على وجه انهدام ما يخالف قضاء العقل البرهاني من خلال ما تمَّ تأصيله.

ولعمري! هذا ما ينبغي عقد الهمم على إحيائه في شتّى العلوم العقلية وغيرها، بعد إتقان طريقة العقل في التفكير، والكفّ عن اعتماد الطريقة الجدلية الموجبة لتضخم العلم واضطرابه، وتشويش المتعلّمين وتمزيقهم إلى أحزاب مقلِّدين.

وكما هي طريقة العقل سنبدأ ممَّا هو بيّن بنفسه، مقيمين المبادئ التصورية والتصديقية للمسألة المبحوثة، منطلقين منها لاستكشاف واقع الأمر، معتصمين بحول الله وقوّته، فإنَّه لا حول ولا قوّة إلَّا به.

**قاعدة التناقض**

إنَّ أولى القضايا المدرَكَة عند العقل هي: **قاعدة امتناع اجتماع الإيجاب والسلب على شيءٍ واحد**، والمعبَّر عنها بامتناع اجتماع المتناقضين، وهذه القاعدة هي الأمّ لكلِّ مدركات العقل، وليس من سبيل لتحصيل اليقين بشيءٍ ما لم يؤدِ نفيه الى الجمع بين النقيضين، فقواعد التسلسل والدور، والعلّية والسنخية والهويّة، وامتناع اجتماع الشيء وضدّه، والكلُّ أعظم من جزئه، وامتناع دخول الكبير في الصغير، وغيرها من القواعد التي تُعدُّ من الأوليات، هي في الحقيقة عيال على قاعدة امتناع التناقض، ومنها اكتسبت ضروريتها.

وعليه فإنَّ طريقية أيِّ استدلالٍ لتحصيل اليقين بمؤداه، لا بدَّ أن ترجع إلى كون لا طريقيته موجبة للجمع بين النقيضين؛ وبالتالي عدم يقينية مؤداه يعني إمكان اجتماع النقيضين.

واليقين الذي يتوخاه العقل ليس حالة الجزم والقطع بما هي حالة جزم وقطع، بل بما هي تعبير عن كون الواقع المحكي والمنكشف هو كذلك في نفسه؛ وبالتالي فإنَّ زوال الجزم والقطع يكون تابعاً للعلم بزوال الواقع وتبدله، والعكس كذلك، وبالتالي لا يكتفي العقل بما هو عقل بحالة الجزم ما لم تكن مستندة إلى الواقع بما هو هو تبعاً لاستلزام خلافه للجمع بين النقيضين.

ولأنَّ قاعدة التناقض لا تقبل التخلّف، فهي عقلية، والأحكام العقلية دائماً كلية؛ لأنَّ العقل لا يحكم إلَّا استناداً لها،

وكليتها في الثبوت تنسحب على ما هو عيال عليها في ثبوته؛ ولذا يقال **إنَّ الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص.**

وكما أنَّ طريقية القياس من حيث هيئته بشروطها ومادّته بضوابطها لا تنفك عن مطابقة محكي مؤداها للواقع[6]، بحيث يرجع إلى قاعدة التناقض، فكذلك طريقية ما يسمّى بالاستقراء والتتبّع للجزئيات للوصول إلى حكم عقلي يتعلّق بالكلي، بحيث يسري الحكم إلى الجزئيات غير المتتبعة، ولكن لا بنحو الفعلية، وإنَّما بنحو الشأنية والاقتضاء ما لم ينكشف مناط الاقتضاء بخصوصه، وكونه غير قابل للحيلولة بينه وبين الفعلية على تفصيل يأتي.

(6) انظر: كتاب نهج العقل (قيد الطبع)، فقد بيّنا هذا المطلب بنحوٍ لمّي ثبوتي.

**حقيقة البحث التجريبي**

إنَّ التتبّع للجزئيات في التجربة العلمية ليس بداعي الإحصاء ومن حيث محض تحققها، فإنَّ أيَّ جزئي إنَّما يعبّر إدراك تحققه عن تحقّق ذاته ولا يتعداه إلى تحقّق غيره الذي في عرضه، بل إنَّ التتبّع هو من حيث الارتباط والعلائق بين الجزئيات وخصوصياتها ومقوّماتها أو آثارها وتأثراتها، أي ما تتضمنه أو تفعله أو تقبله؛ لأنَّ إدراك ما تتضمنه يمرُّ عِبْر إدراك ما تفعله أو تقبله بتحليله للوصول إلى المبدأ المستقل والذي هو هو لذاته[7]؛ وبالتالي فالبحث يتركز حول التتبّع للجزئيات في ما تفعله أو تقبله تلك الجزئيات للوصول إلى ما تقتضيه ماهيّاتها من فعل أو قبول، بحيث يسري الحكم لكآفّة الجزئيات، وحيث إنَّ البحث عن العلائق في الفعل والقبول يعتمد على بحثي العلّية والسنخية، فلا محيص من التعرّض

(7) انظر: المصدر السابق.

لهما؛ ليترتب المقصود المتوخى بنحوٍ لمي ثبوتي.

**قاعدتا العلّية والسنخيّة**

أمَّا قاعدة العلّية والتي تعني: توقف تحقّق ما هو منتفٍ على غيره، فذلك يرجع إلى أنَّ ما ليس بكائن هو ليسٌ محضٌ بل ليس ما يقال له هو حين الانتفاء، فكونه بعد الانتفاء ليس من ذاته وإلّا لما جاز انتفاؤه، فجواز انتفائه مع كون تحققه لذاته يعني أنَّ تحققه لذاته وليس لذاته معاً، أو أنَّه هو وليس هو معاً، وهذا جمع بين النقيضين؛ ولذا كان المسبوق بالانتفاء متوقفاً في فعليته وكونه هو على غيره الذي هو علّة له، فلا ذات للمعلول إلَّا بما هو صادر عن العلَّة، وإنَّما كان هو هو بالقياس إلى علّته.

ومن هذا البيان لقاعدة العلّية، يمكن التفطُّن والحدس بقاعدة السنخية بين العلَّة والمعلول، وبيانه أنَّ المعلول الذي هو هو بالقياس إلى علَّته، وهو قبل فعليته ليسٌ محضٌ، فإنَّ خصوصيته وقسط ذاته تستند إلى علَّته التي بخصوصيتها وقسط ذاتها تصحّح صدور ذلك المعلول بتذوته وصيرورته بالفعل، فليس للمعلول استقلال عن علَّته في خصوصيته، كما ليس له استقلال في كونه وفعليته؛ إذ ليست فعليته إلَّا صيرورة ذاته بخصوصياتها وقبل الفعلية ليسٌ محضٌ، ففرض استقلال الخصوصية عن مبدأية ذات العلَّة ومصحّحيتها لصيرورة تلك الذات بخصوصياتها وفعليتها المسمّاة بالمعلول فرض لاستقلال المعلول عن علّته، والحال أنَّه ليس ما يقال له هو قبل الفعلية، فما يقال له هو بعد علّية العلَّة إنَّما هو هو حيثية من تلك العلَّة،

فكيف تكون خصوصية ذاته التي بها هو هو بمعزل عن خصوصية ذات علّته، وكيف يستقل قسط كمال المعلول عن قسط علّته؛ إذ مقتضى العلّية تبعية قسط كمال المعلول بما هو معلول لما يصحّح صدوره قسط كمال العلَّة، فلا يمكن نقصان قسط كماله بما هو معلول أو زيادته عمّا تصحّح خصوصية ذات العلَّة صدوره عنها وتتوسط في تذوته وفعليته.

ولذلك، فخصوصية المعلول تتحدّد تبعاً لما تقتضيه خصوصية العلَّة وتصحّح صدوره عنها، ومتى ما كان هناك دخالة لعناصر معيّنة في فعلية المعلول، فإنَّ خصوصية تلك العناصر تتحدّد بتبعها خصوصية المعلول ويتذوت تبعاً لها.

فليس التحقّق شيئاً تفيده العلَّة للمعلول على نحو الانضمام، حتى يتصور استقلال المعلول في خصوصيته عن العلَّة؛ إذ تحققه تعبير عن فعليته وصيرورته أي تذوته وصيرورة ما يقال له هو فما تفيده العلَّة هو ذات المعلول التي بها هو هو، وحمل التحقّق عليه منتزع من قياس ذاته إلى علّتها لا أنَّه شيء تهبه العلَّة لذات المعلول التي هي هي بمعزل عنها.

إذا تبيّن ذلك، وأصبحت حقيقة كلٍّ من قاعدتي العلّية والسنخية جلية، يظهر حال كلِّ الأشياء في تحققها وتأثيرها وتأثرها؛ إذ تتبّع خصوصية الأثر في شيء خصوصية ذلك الشيء المؤثر وخصوصية محله، وتتبّع خصوصية تأثر أيِّ شيءٍ خصوصية ذاته، وخصوصية ما يرتبط به ويؤثر فيه، فالأثر ـ أي أثر فعلاً كان أو انفعالاً ـ إنَّما هو هو تبعاً لخصوصية

الفاعل والمنفعل المصحّحة له.

**أحكام التجربة**

إنَّ الغرض من تتبّع الجزئيات فيما تفعله أو تقبله، هو استنباط كلية أو عدم كلية ذلك الفعل أو الانفعال بين الأشياء باستناده إلى خصوصيات ذواتها بمعزل عمّا ترتبط به الأشياء ممَّا هو طارئ عليها، أو استنباط عدم استناده بالنحو ذاته الذي تمّ فيه تنويع الأشياء والتمييز بين ما هو صرف حقيقتها وما هو عارض وطارئ عليها[8].

وحيث إنَّ الأشياء الجزئية في عالم المادّة لا تنفكُّ عن الاقتران بالعوارض، تبعاً لحركتها الدائمة الكيفية والكمية، وتبعاً لنحو الارتباط فيما بينها، كان تحديد استناد أيِّ فعلٍ أو انفعال إلى خصوصيات ذاتها، أو إلى خصوصية الظرف أو الحال الطارئ، يتوقف على تتبّع تلك الجزئيات في مختلف الظروف والأحوال بتصنيفها بحسبها وتجريب ذلك الفعل أو الانفعال في مختلف الأحوال والظروف، أو أكثرها لتعذر استقصائها، بحيث يعلم استنادهما إلى صرف الذات؛ وبالتالي اطراد ذلك الفعل أو الانفعال في مختلف الأحوال والظروف ما لم يمنع مانع على فرض قبوله للامتناع، ولا يمكن عدم اطراده مع كونه تابعاً لصرف الذات لاستلزامه التناقض كما مرَّ في بيان قاعدتي العلّية والسنخية، أو يعلم عدم استنادها إلى صرف الذات بتخلفه في مختلف الظروف والأحوال، بحيث يكون تابعاً لخصوصية ذلك الطارئ غير الملازم لها فيرتفع بارتفاعه.

(8) انظر: تفصيله في المصدر السابق.

وبالتالي متى ما كان الفعل أو الانفعال تابعاً لصرف الذات، فاللازم هو الاطراد فيهما ما لم يطرأ مانع من تلقي موجب الانفعال أو فعلية شرط الفعل، ولا يمكن استناد تحقّق ذلك المانع أو انتفاء ذلك الشرط إلى صرف الذات، وإلّا لما كان هناك اقتضاء، وبالتالي إمَّا أن يطرد اللافعل واللاانفعال أوالفعل والانفعال، فيكون الطارئ موجب أحدهما ومقتضى صرف الذات هو الآخر.

ولأنَّ الأحوال والظروف قد تخفى، فيكون لظرف أو حالٍ ما ملازمة للذات في كثير من جزئياتها تبعاً لشروط حركتها الكيفية والكمية، ويكون تحقّق ذلك الشرط شرطاً لفعل أو انفعالٍ ما، ولكن لخفائه يسند إلى صرف الذات، فيؤخذ ما هو بالعرض مكان ما بالذات؛ لذلك ينبغي التنبّه في عملية التجريب بالفحص البالغ عقيب التصنيف الدقيق للظروف والأحوال الممكن دخالتها في أيِّ فعلٍ أو انفعال، وقصر عموم موضوع الحكم على حدود موضوع التجربة ولا يتعداه، فمتى ما كان التجريب بالقياس إلى ظرف أو مكان أو حالٍ ما عامّاً في كلِّ الجزئيات الواقع عليها التجريب تبعاً لاختلاف أحوالها، فلا بدَّ من أخذ ذلك الحال العام أو الظرف أو المكان حيثية تقيدية في موضوع التجربة؛ وبالتالي موضوع الحكم لاحتمال تبعية الحكم له إلَّا أن يترتب الأثر بدونه فيؤخذ الحال الأعمّ منه، وهكذا حتى تتمحضَّ الذات بالتجرّد في مواضع التجريب، فتؤخذ من حيث هي هي.

**الاتفاقي لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً**

وبالجملة، اللازم بالضرورة هو تبعية الأثر الفعلي أو الانفعالي لعلَّته ومؤثره بشروطها، ولا يمكن اطراد أحدهما بمعزل عن اطراد مقتضيه، ولا يمكن اطراد مقتضيه ما لم يكن راجعاً لصرف الذات أو لما هو ملازم لها باقتضاء منها أو لظرف أو حال آخر ملازم، حتى يرجع في النهاية إلى اقتضاء في صرف الذات، وإلَّا كانت الملازمة بدون علّة، وهو جمع بين النقيضين بإنكار قاعدتي العلّية والسنخية.

ومن هنا كان انطباق قاعدتي العلّية والسنخية وتطبيقه على مواضع التتبّع التجريبي للجزئيات لاستنباط كلية أو عدم كلية الفعل أو الانفعال، موجباً لصياغة قاعدة تعبّر عن كلتا القاعدتين في خصوص الأمور، وهي إنَّ أيَّ فعلٍ أو انفعال لا يرجع إلى صرف الذات ولو بالواسطة لا يمكن أن يطّرِدَ في أغلب الحالات فضلاً عن جميعها؛ لأنَّه سوف يكون اتفاقياً؛ ولذا صيغت هذه القاعدة بما يلي: «**الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً**».

إلى هنا نكون قد بيّنا المبادئ العقلية للتجربة، والمناط في الحكم بكلية الفعل والانفعال، إلَّا أننا فيما يلي سنقوم بالخوض في تفصيل عملية التجريب لتبيين العلاقة التخادمية بين العقل والحسّ والفصل بين مواضع التتبّع الحسِّي؛ تمهيداً لبيان مواضع التجربة ومواضع الحدس، وعلاقة التتبّع الحسّي بهما؛ ليتبيّن مدى الخلط الواقع في كلام دعاة فلسفة العلم بين الأغراض الثلاثة.

**تفصيل عمليّة التجريب**

تقرّر في النهج المتين والدستور الرصين أنَّ العقل هو العاقل للإدراك ليحفظ انضباطه فيطابق الواقع في محكيه، فيقدّم بالاعتقاد إيجاباً حيث كان سلبه موجباً للتناقض ويقدّم بالاعتقاد سلباً حيث كان إيجابه كذلك، ويحجم عن تكلّف ما لا يعنيه ممَّا خرج عن ساحة حكومته، ويسلّم مقاليده لأهله عاملين تحت رعايته.

فتراه يستقل في إدراك أسس التحقّق وقواعد الكينونة والوجود، وأسس الإدراك وقواعده وضوابطه وأسس انضباط واقعية الحسّ، إلَّا أنَّه يستعين بالحسِّ لجلب نسخ المحسوسات وآثارها، ثمَّ يوغل لكشف حال مطابقها، فالحسُّ يوفّر له مادّة عمله، أمَّا تفحصها وكشف مطابقها وتمحيص ما هي واستخلاص قوانينها، فهو فنّ العقل وحرفته وميدانه الذي أبى رحم التحقّق أن يلبس منازعه ثوب الإمكان، بل هو قابع في ظلمة الامتناع والعدم الذاتي.

ولذلك كما كان للعقل عظم الخطر في كيفية تصرّفه بين نتاج الحسِّ، فإنَّ للحسِّ خطراً عظيماً لولاه لكان العقل في صمت تجاه عالم الحسِّ؛ ولذا كان قول **أرسطو**: «من فقد حسّاً فقد علماً» خير ما يعبّر عن واقع التكاتف والتكافل بين قوّتي الإدراك.

ولذا كان على الحسِّ في مقام استكشافه لخصوصيات الكائنات وقواعد تأثيرها وتأثرها أن يكون مستوفياً غايته، مفرغاً طاقته في التصفّح لمحسوساته، ومقلباً إيّاها في استقرائه، مطيعاً

للعقل في حثِّه ومثابرته حتى لا يكون خائناً في ما أخذه على عاتقه بإيصال مادّة الفحص إليه.

**تثليث أغراض التتبُّع الحسِّي**

إنَّ دستور العقل يقضي بالفرق بين ثلاثة أغراض في مقام التصفّح للعالَم الحسِّي تقتضي الفرق في كيفية عمل الحسِّ وتفحص العقل؛ إذ **تارةً** يكون الغرض استكشاف أصل الارتباط بين شيءٍ وشيء أو عدمه، فيعلم علّية ذلك الشيء لأثر مخصوص، وارتباطه به لخصوصية ذاته بمعزل عن كُنْهِ تلك الخصوصية، أو عدم ارتباطه ولا تبعيته لخصوصية ذاته أي عدم علِّيته له.

**وتارةً** يكون أصل الارتباط معلوماً قد فرغ عن تحقيقه وتمحيصه، وإنَّما يقصد من التصفّح الحسِّي والتفحص العقلي اكتشاف كُنْهِ الخصوصية التي لها العلّية حتى يعلم ترتب الأثر عليها حينما تكون في شيء آخر وطبيعة أخرى، كما لو كانت علّية نبتةٍ ما أو معجون طبيٍّ ما لأثر استشفائي، أو مرضي معيّن معلومةً، وإنَّما يراد اكتناه تلك الخصوصية التي في النبتة أو المعجون الطبي بحيث يؤدي اكتناهها والعلم بها إلى العلم بترتب أثرها متى ما كان لمعاجين وتراكيب أو نباتات أخر عين تلك الخصوصية، فتستعمل في الاستشفاء أو تتوقى منعاً للفساد الذي يعرض الجسم بالانفعال بها، ويعلم ما الذي بخصوصيته يمكن أن يمنع تفاعلها وتأديتها إلى أثرها.

**وثالثة** يكون الغرض العلم بنحو الارتباط وضوابطه، بحيث

يعلم نظام عمل المحسوسات وعلاقاته فيما بينها من جهة معيّنة مفروغ عن حاكميتها وخضوع نظام الارتباط بينها لها، كما إذا علمنا بأنَّ حركة الأجسام تحت فلك القمر هي نحو الأسفل، فيقع العلم بمنشأ هذه الحركة المطردة غرضاً يراد الوصول إليه، وكذا إذا نظرنا وتصفحنا حركة الأفلاك فيما بينها والنظام الذي يحكمها، فيقع الاكتناه لذلك النظام والعلم بنحو الارتباط متعلقاً للغرض.

فالغرض الأوّل يتعلَّق بأصل العلم بالارتباط، والثاني يتعلَّق بمنشئه وكُنْهِ علَّته، والثالث يتعلَّق بالنظام وقانون الارتباط الحاكم، سواء كان بتوسط العلم بمنشئه وكُنْهِ علَّته، أو بدون ذلك تبعاً لاختلاف الموضوعات المراد العلم بها.

ومن العلم بهذه الأغراض وخصوصياتها يتضح ترابطها وطوليتها في بعض المواضع، إلَّا أنَّه يجب الفصل بينها لاختلافها في الطرق التصفحية والتفحصية التي يجب سلوكها.

إلَّا أنَّ الثابت في كلِّ هذه الأغراض أنَّها تتكئ على الحسِّ والعقل معاً، فالحسُّ يصورها، والعقل يفحصها بقوانينه، فلا الحسُّ وحده سوى منفعل، ولا العقل وحده سوى فاحص، يحتاج حضور مادّة الفحص لديه حيث كانت خارج حرمه، وبتعاضدهما يتعبّد طريق العلم.

**الغرض الأوّل: استكشاف أصل الارتباط**

أمَّا كيفية السلوك لتحصيل أصل الارتباط، فيتوقَّف من جانب الحسِّ على تتبّع مواضع حصول الأثر عند فعلية ذلك الشيء بحسب حالاته المتعدّدة والمختلفة، وحيث إنَّ الغرض هو العلم بأصل الارتباط بين ذاتٍ ما بمعزل عن أحوالها المختلفة، والتي قد تتحد فيها الأفراد وقد تختلف، وجب أن يعمد إلى تلك الأفراد وتصنيفها بحسب الأحوال؛ أي تصنيف مواضع فعلية الذات بحسب الأحوال التي يمكن أن تكتنفها، سواء كانت الأفراد بالقياس إلى حالٍ ما أكثر أم أقلَّ، فليس للتجربة شغل بالأفراد إلَّا من حيث مصداقيتها للذات بما هي مقارنة لذلك الحال؛ وبالتالي يستغنى عن تفحص كثير من الأفراد متى ما علم اتحادها في الحال الذي يراد استكشاف دخالته أو عدم دخالته في ترتب ذلك الأثر.

ومن هنا ـ وبتتبّع مواضع فعلية الذات بالقياس إلى أحوالها المتعدّدة ـ فإذا ما شوهد استقرار التأثير في حال تجريد الذات عن كلِّ الأحوال الممكن دخالتها في التأثير بحسب سنخ الأثر، إذ من الآثار ما يكون وضوح سنخها وكُنْهِها موجباً لانعزال جملة من الأحوال عن شأنية التأثير؛ وبالتالي إن كان بالمقدور تجريد الذات وشوهد ترتب الأثر مع ذلك علم بارتباط ذلك الأثر بها، إلَّا أنَّ هذا لا يعني استقلاليتها بمعنى تبعيته في الفعلية لمحض الذات وإن كان تابعاً في عدم الفعلية لعدمها؛ إذ قد يكون من الأحوال ما عدم فعليته سامحاً لاستتمام الذات في تأثيرها، بحيث تكون

فعليته مانعة من فعلية الأثر في محلّ أثر الذات طالما أنَّ الآثار التي للمحسوسات هي دائماً فيما بينها، أي تكون فيما بينها محلاً وموطناً لأثر غيرها يتبع خصوصيتها وخصوصية المؤثر لها منها.

وبالتالي يجب بذل الوسع في التصفّح الحسّي حتى يتمّ تحديد مرجع الأثر بشروطه ومتمماته، وكذلك الحال فيما إذا لم يمكن تجريد الذات، بل كانت الأحوال الممكن دخالتها مختلطة في الأفراد، فاللازم تصفح مختلف الأفراد المختلطة فيها الأحوال بحيث يتدرج في التصفّح لها من حيث خلو بعضها عن حالٍ ما، وهكذا حتى يعلم إلى أيِّ تلك الأحوال مع الذات يرجع الأثر أو عدم رجوعه إلى أيٍّ منها، بل إلى صرف الذات ومتى ما كان لحالٍ ما مقارنة فيما وقع عليه التصفّح فلم يمكن التجريد عنه، أو كان تجرّد الذات عن كلِّ الأحوال التي يمكن دخالتها غير محقق؛ أي بقي مجهولاً، فإنَّ الحكم بالارتباط يبقى بالقياس إلى الذات مقيّداً بحدود التجربة الأحوالية والخطأ في دقة التصفح والفرز بين الأحوال موجب للخلل في الحكم، فليس ينبغي التعجل أو الاكتفاء بالتصفّح الساذج.

وكذلك الحال فيما إذا تعلَّق بكشف ارتباط بين شيء جزئي وأثره، فإنَّ ذلك الشيء قد يكون مكتنفاً لأحوال متعدّدة مغايرة لذاته مرتبطة به فيراد كشف ارتباط ذلك الأثر بذاته، أو تبعاً لحال من أحواله الطارئة، فيعمد إلى تجريد ذلك الشخص من أحواله وطوارئه، بحيث كلما تمّ تجريده من حال وشهد بقاء الأثر علم أنَّ ذلك الأثر ليس معلولاً لذلك الحال، وإلّا لوجب انتفاؤه

برفعه طبقاً لقانون العلّية، وهكذا حتى يعلم تبعية الأثر إلى الذات، وأمّا إذا شوهد انتفاء الأثر برفع حال من أحواله، فهنا لا يكتفى بإسناد الأثر إلى ذلك الحال؛ إذ يحتمل كونه دخيلاً في العلّية فتتحقّق بوجوده مع باقي ما له دخل وترتفع بارتفاعه، وبالتالي لا بدَّ من التجريب في حال وجوده وارتفاع غيره، فإن بقي كان ذلك المرفوع خارجاً عن الدخالة في العلّية بالضرورة، وهكذا حتى يعلم طرفي الارتباط، وهذا لا يكون متيسراً في كلِّ المواد، فإنَّ من الأحوال ما لا يمكن التجريد عنه، فيختص هذا الفرض بالجزئيات الممكن لها في نفسها وبحسب الأدوات التجريبية المتاحة أن يفعل لها ذلك.

**وبالجملة**، متى ما تحقّق بالفعل تجريب ترتب الأثر على شيءٍ معيّن بذاته، أي بعد تجريده أو ترتبه عليه من حيث حالٍ ما، فإنَّ ذلك الأثر لن يكون إلَّا لذات ذلك الشيء أو من حيث ذلك الحال وفرض تخلفه في دائمٍ ما يستقبل عن تلك الذات، أو بلحاظ ذلك الحال خلف قانون العلّية الذي خلفه جمع للنقيضين كما تقرر؛ لأنَّ تخلفه الدائم فيما يستقبل إنَّما يمكن في فرض تخلف ما هو دخيل ومتمّم للتأثير، فإذا كانت الذات هي تمام العلَّة، ففرض تخلف أثرها مع محفوظيتها فرض لتغيّرها، وعدم تغيّرها وكونها هي وليست هي، أو يكون الحكم بعلّيتها مختلاً؛ لكونه ناتج الساذجة في التصفّح والتسرّع في إبداء الرأي.

**اتفاقيّة تخلّف الارتباط**

وأمّا فرض اتفاق عروض ما يمنع التأثير، فإنَّ مقارنة الذات لما يمنع أثرها يمتنع أن يكون لذاتها، وإلَّا كان أصل فرض تأثيرها باطلاً؛ لأنَّ تأثيرها من ذاتها فإن كانت الذات مقتضية لما يمنع تأثيرها يلزم عنه اقتضاؤها وعدم اقتضائها، وهو محال.

وبالتالي يمتنع فرض تخلف أثر أيِّ شيءٍ في موضع فعلية ذلك الشيء، إلَّا باتفاق مقارنته لما يعطل تأثيره من الأحوال والظروف التي يكون طروها لا لذات الشيء واقتضاء منه؛ وإلَّا لزم ما تقدّم، بل لمحض اتفاق مقارنة ذلك الشيء المقتضي للأثر مع الشيء الذي يقتضي ذلك الحال والظرف المانع، وحيث إنَّ ذلك الاقتران ليس له من ذات الشيء اقتضاء، فإنَّ فعليته من خارج ذات كلٍّ من المقترنين، ولا يمكن تكثره؛ لأنَّ تكثره يعني كثرة مقارنة سببه لهما، وكثرة مقارنته ترجع إلى علَّته التي يجري عليها نفس ما جرى على معلولها، فإمَّا أن يرجع إلى ما هو بذاته أخيراً مقتضٍ وعلّة، فيكون أصل الفرض بعلّية ذلك الشيء لأثره غير ممكن؛ لأنَّ ما يفرض بالقياس إلى ما يستقبل سيكون بالضرورة هو حال ما تقدّم؛ وبالتالي سيكون عدم العلّية هو متعلّق الحكم من أول الأمر لا العكس. أمَّا وقد كان الحكم بالعلّية مقتضى التصفّح والتفحص، فإنَّ تلك المقارنة المفروضة مستقبلاً، وبالتالي استتباعها تخلف الأثر ستكون تابعة لخصوصية الأمر الجزئي لذاته الذي لا استمرار له ولا دوام.

ومن هنا يقرّر العقل ـ بمقتضى دستوره، وتطبيقاً لقاعدتي

العلّية والسنخية ـ أنَّ أثر الشيء يجب ترتبه على ذلك الشيء حيثما فرض، ولا يعقل تخلفه إلَّا حيث يكون مانعه الذي أخذ من أول الأمر في حدود علّيته ولا يعقل كثرة مقارنته، بل قلتها واتفاقيتها لخصوصية الأمر الجزئي لا لذات ما هو مقارن من أول الأمر؛ وبالتالي يقنّن العقل قاعدة مفادها أنَّ أثر الذات يجب تكرره معها في أكثر الأحيان أو جميعها، ويقرّر تبعاً لذلك أنَّ التخلف لما هو أثر لذات الشيء لا يمكن أن يكون دائمياً، أو حتى أكثرياً، بل أقلياً لخصوصية المواضع الجزئية الاتفاقية.

فهاتان القاعدتان المتلازمتان والمتفرّعتان على أصل قانون العلّية، هما من مدركات العقل الصرفة بالقياس إلى مواضع التجربة والتصفّح الحسِّي لاستنباط أصل الارتباط بين شيء وآخر.

**توقف التجربة على قواعد العقل القَبْلِيَّة**

ولولا قَبْلِيَّة هاتين القاعدتين على أيِّ شروعٍ في أيِّ تصفحٍ أو تجربة، فإنَّ المشاهدة لأيِّ ارتباطٍ جزئي ستبقى في حيز نفسها ولا يمكن التعدّي إلى حكم غيرها، ولا يعقل انقداح احتمال تكررها أو عدم تكررها؛ لأنَّها لن تكون مرآة إلَّا لموضعها؛ إذ مع تفريغ المشاهدة عن قاعدة العلَّية وما يترتب عليها، ستكون المشاهدات متباينة لا ارتباط في الإدراك بينها، بل ستكون المشاهدة المتعدّدة مشاهدة لأشياء متعدّدة لا يتعدّى الحكم عن مواضع مشاهدتها، فيكون التصفّح لها استقراءً ساذجاً؛ أي تتبّعاً لمحض التحقّق ـ هذا لو أغفلنا النظر عن أنَّ الملازمة بين المشاهدة وواقعية المشاهد مبتنية على قاعدة العلَّية ـ وبالتالي يكون الجمع بينها في

الحكم جمعاً لما شوهد معبّراً عنها على نحو المجموع، ولا ارتباط ولا دلالة له على أزيد ممَّا هو داخل المجموع، ولن يكون تكثر المشاهدة للأثر موجباً لاحتمال استمراره، أو عدم استمراره سوى جهة الأنس والعادة.

ولا يستقيم اعتقاد العلَّية مع احتمال تبعية الأثر في كلِّ مشاهدة لعلَّةٍ مختلفة؛ إذ هو خرق لقاعدة السنخية التي هي توأم قاعدة العلَّية القاضية بوحدة العلَّة والمعلول، فلكلِّ خصوصيةٍ وحدانية معلول واحد، ولكلِّ خصوصيةٍ معلولة خصوصية واحدة هي علَّتها، ولا يعقل فرض خلفهما فضلاً عن التحكم بقبول إحداهما دون الأخرى كما تقدم تقريره.

**أجنبيّة حساب الاحتمالات عن الغرض المتوخى**

إنَّ تردد الاستناد للفعل أو الانفعال بين أن يكون لصرف الذات أو لحال من الأحوال، وإن كان موضوعاً لحساب نسبة الأطراف في استناد الأثر إليها، فتزداد النسبة وتتضاءل كلما ضاقت الأطراف أو اتسعت، ولكن ليس لتلك النسب مساس في الاحتمال العقلي ازدياداً أو نقصاناً؛ لأنَّ الاحتمال العقلي يستند إلى الجانب الكيفي في مواضع التجربة، وهو كاشفية التجريب عن استناد الفعل أو الانفعال إلى صرف الذات أو العارض.

فكلُّ موضعٍ يقع عليه التجريب إنَّما يحكي عن نفسه من تبعية الأثر لصرف ذاته أو للطارئ، والتعميم إلى كلِّ المواضع بإسناده إلى صرف الذات يستند إلى قاعدة العلَّية بصياغتها المتناسبة مع المقام، ولكن كثرة الطوارئ والظروف المقارنة

المحتملة التأثير، وعدم إمكان فصل الموضع الواحد عن جميع الطوارئ المحتملة موجب لتكثير المواضع المجرّبة، بحيث يعمد في كلِّ مرّةٍ إلى ما هو فاقد لأحد الظروف أو الأحوال؛ وبالتالي يعلم بقاء الفعل أو الانفعال أو نقيضيهما مع احتمال استناده إلى صرف الذات أو إلى أيٍّ من الطوارئ، ومتى ما استوفي التجريب باختيار المواضع المعزولة عن أحد الطوارئ تباعاً يعلم عدم استناد الأثر لأيٍّ منها، وإلّا لما ارتفع مع انتفائها ويعلم استناده إلى صرف الذات أو أحدها، وإلّا كان معلولاً بلا علّة، وإن تخلّف في بعض المواضع لوجود ظرف أو طارئ آخر مانع من الفعل أو الانفعال.

فرغم أنَّ المقام موضع للقيام بعملية حساب كمي للاحتمال بالقياس إلى المواضع والأحوال الدائرة استناد الأثر إليها، إلّا أنّه ليس لعملية التوزيع الحسابية لاستناد الفعل والانفعال إلى الأحوال والظروف المتبقية مع الذات دخالة في الاحتمال واليقين العقلي، فالاحتمال يبقى على حاله إلى انتهاء التجريد وإن كانت النسبة الحسابية للاستناد تزداد، إلّا أنَّ ازديادها ليس من حيث اكتشاف الواقع كما هو شأن الاحتمال واليقين العقلي، بل من حيث سعة أو ضيق الأطراف المردّد بينها الواقع، فهو لحاظ للواقعة المجرّبة من جهة كمية بحتة، وإن كان في ظرف أمرٍ كيفي، وهو كشف الواقع لكن دون تبادل في التأثير.

فالشك العقلي هو هو سواء كثرت الأطراف أم قلّت؛ لأنَّ الثبات كما هو للذات كذلك للأحوال التي لم تجرّد بعد، فيبقى

التردّد في منشأ الأثر على حاله بين الذات وما يكتنفها، سواء ضاقت أم اتسعت دائرة الترديد؛ لأنَّ مناط التعيين لاستناد الأثر هو قاعدتا العلّية والسنخية، وهما على حدٍّ سواء بالنسبة إلى الذات وما يكتنفها قبل إتمام عملية التجريب.

**نعم،** في المواضع التي يكون فيها وجود ظرف أو طارئ محتملاً أو مجهولاً، ويكون القيام بعملية التجريب بداعي إثبات عدم دخالة غير صرف الذات في الفعل أو الانفعال، بحيث يكون احتمال استناده إليها؛ لمكان الاستبعاد النفسي لوجود الطارئ أو النفي النفسي لوجوده، أو يكون الأمر بالعكس بحيث يكون استناده إلى صرف الذات وبعلاقة الاقتضاء مستبعداً أو مستهجناً، ويكون التكرار بداعي إثبات الاتفاق في وجود الاقتران وانعدام حالة الفعل أو الانفعال بالقياس إلى صرف الذات؛ وبالتالي يكون التكرار المؤيّد لاحتمال استناده إلى صرف الذات أو النافي ملائماً للبناء النفسي القبلي على التجربة، بحيث يوجب وثوقاً من الناحية النفسية والرضا الداخلي دون ارتباطه بالاحتمال العقلي إلّا باستتمام عملية التجريب وإثبات الاستناد، أو عدم الاستناد، أي وجود المبرّر الذاتي أو الاتفاقي.

لذا ينبغي الفصل بين الاحتمال أو اليقين العقلي من جهة، والاحتمال أو الوثوق النفسي من جهةٍ ثانية، والاحتمال الرياضي من جهةٍ ثالثة، والذي هو لحاظ للإمكان العقلي من الناحية الكمية، وفرق بين الإمكان العقلي بمعنى سلب الضرورتين والاحتمال العقلي الذي يستند إلى تحقّق داعي الحمل سلباً أو

إيجاباً؛ ولذا كان الاحتمال العقلي ناظراً إلى الواقع بلسان الدعوة لمطابقته لمفاده بخلاف الاحتمال الرياضي والإمكان العقلي، فهو ناظر إلى الواقع من حيث قبول الواقع لمقتضاه.

ومن هنا يُعلَم أنَّ محاولة دعاة فلسفة العلم من إدخال نظريّة حساب الاحتمالات الرياضية ـ كما ذكرنا سابقاً ـ في بحث التجربة لن يكون لقيامه قائمة بدون قاعدة العلّية وما يترتب عليها؛ إذ حتى الاحتمال لن يكون حاصلاً إلَّا لمسبوقيته بالبناء على تلكم القواعد، وأمَّا التكرّر فمع تفريغه عنها لن يكون موجباً للاحتمال العقلي؛ لأنَّه معلول البناء على العلّية، بل سيكون موجباً لتداعي حصول ما ألف الحسُّ حصوله على نحو صرف التقارن في التصور والعادة، وستكون مقولة **هيوم** هي التفسير الوحيد لذلك التي سبقت الإشارة إليها.

وعليه لا ينقضي العجب من بعض **المحقّقين**[9] أن يذهب مع اعتقاده بقاعدة العلّية ظاهراً ـ على كلام ليس محله هنا ـ إلى أنَّ تلكما القاعدتين الآنفتي الذكر المتوقف عليهما إمكان التجربة أنَّهما مثبتتان بنفس التجربة والاستقراء؛ إذ كيف تسنّى له الجمع بين العلّية وعدم الاعتقاد بهما؛ إذ ـ وكما تقدم ـ ليستا شيئاً سواها، وإنَّما تقررتا بتطبيقها على مواضع التجربة، فصاغ العقل قاعدة العلّية بنحوٍ أخص بموضع التصفّح الحسّي والتجربة، وما يلزم عن انطباقها عليه، **وأغرب منه دعواه** احتمال رجوع الأثر في كلِّ موضع جزئي إلى علّة مغايرة للعلّة في الأخرى.

ولكن بما تبيّنا من قضاء العقل البرهاني، يظهر جلياً

(9) راجع: كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، للسيد محمد باقر الصدر.

موطن الخلل في كلِّ هذه الأقوال؛ برجوعه إمَّا إلى إنكار قاعدة العلّية تحت تأثير نقد هيوم، وإمَّا إلى التفكيك بين قاعدتي العلّية والسنخية الراجع إلى الخلل في فهم قانون العلّية على حقيقته كما يقضي به دستور العقل البرهاني.

هذا فيما يتعلّق بطرق استكشاف أصل الارتباط، وما ينبغي أن يكون عليه حال التصفّح الحسّي، وما يقضيه العقل بمقتضى قواعد دستوره.

**الغرض الثاني: استكشاف خصوصية العلَّة**

أمَّا فيما يتعلّق بالغرض الثاني، أي استكشاف خصوصية العلَّة وما هي في كُنْهِها، بحيث يُستفاد منه في كشف ما يترتَّب على الأشياء المحتوية لتلك الخصوصية من أثرها، والعلم بما يمنع عنها بكنْهِه ممَّا له بالغ الأثر في العلوم، وعظيم الفائدة على الحياة الإنسانية، فيطبّق فيه ما تقدَّم من ضوابط استكشاف أصل الارتباط، ولكن بالنسبة إلى مقوّمات الذات المؤتلفة لها والتي يعمد إلى تمييزها بتجريبها في مواضع معلوم فيها نحو التأثير أو التأثر برتبة سابقة بتجارب مستقلة، ممَّا يوجب العلم بكنْهِ الخصوصية ذات الأثر المخصوص، أو يعمد إلى استخلاص بعض الخصوصيات وتجريبها، أو قرنها بما يبطل أثرها، أو تكون مقوّماته المؤلّفة لها معلومة الكنه، ويكون محلُّ الأثر معلوم الكُنْهِ كذلك، فيحدس بالخصوصية التي هي المنشأ لذلك الأثر من بين مقوّمات الذات طبقاً لقانوني العلّية والسنخية.

وبالجملة، إنَّ تحصيل الغرض الثاني يحتاج ـ مضافاً إلى ما

يحتاج إليه تحصيل الغرض الأول وتوقفه على آليات التجريب المستخدمة ـ إلى البصيرة العقلية، بتطبيق قانون السنخية للانتقال من العلم بخصوصية الأثر وكُنْهِه إلى العلم بهويّة المؤثر بعينه، أو العكس، وهذا ما تتفاوت فيه العقول من حيث قوّة الإدراك والانتقال الدفعي إلى الأثر مع الالتفات الإجمالي إلى الوسط شريطة أن تكون المبادئ المنطلق منها صحيحة، وإلّا كان الحدس صحيحاً في نفسه، ولكن غير منطبق على الواقع المعاين؛ لعدم مطابقة المبادئ المفروضة والمنطلق منها للموضع المعاين، وهذا ما سيتضح أكثر في الكلام على الغرض الثالث.

**الغرض الثالث: العلم بنظام الفعل والانفعال**

أمَّا فيما يتعلّق بالغرض الثالث، فإنَّ تفسير نحو الارتباط ونظام الفعل والانفعال والحركة بين الكائنات يتوقف على تحقيق الغرضين السابقين، إلَّا أنَّه كثير ما يعمد إلى التفسير قبل تحقيق الغرض الثاني، أو يقام بالتفسير بنحوٍ يدمج فيه الغرض الثاني مع الثالث في عملية التفسير، فينطلق من بعض المعطيات الحسِّية إلى محاولة وضع فروض ونظريّات تفسِّر الارتباط الحاصل، فيقع الفارض في فخ الاستعجال والسذاجة العلمية، فيضطر إلى العدول عن الفرض المدّعى وصياغة فرض آخر؛ تبعاً لبروز معطيات تظهر تخلّف التفسير السابق، وهكذا بحيث تصبح عملية التفسير والفرض مصاحبة لعملية التصفّح والبحث التجريبي، وتكون الفروض موطناً للقبول طالما لم يظهر ما يكذبها من المعطيات.

ولمّا كانت الفروض غير مستندة إلى استيفاء التصفّح الحسِّي، وغير ناتجة من مراعاة ضوابط العقل في التحليل من الآثار إلى المبادئ، كان تبدل النظريّات العلمية فيما يتعلّق بنظام الكون أو مناشئ الآثار هو سيماء العلوم التجريبية، فإنَّ التوق إلى التنظير والتفسير، كان المحفّز على الاستعجال في طرح التفسيرات العلمية، وبالتالي الاضطرار إلى التعديل عليها أو العدول عنها.

والذي يعنينا في المقام هو بيان أنَّ الفرض العلمي ليس سابقاً على التتبّع والملاحظة كلياً؛ إذ يستحيل تفسير ما لم يتوجه إليه ويعلم من جهةٍ ما، مضافاً إلى أنَّ قبول التفسير العلمي يتوقف على ملاءمته لما هو ملاحظ ومعطى من التصفح الحسِّي، فلا بدَّ من مسبوقية الفرض بالملاحظة الحسِّية، ثمَّ قد يكون متأخراً عن استيفاء الجهد في تتبع أحوال الموضوع المراد تفسيره، ثمَّ يعمد إلى الربط بين أطراف الموضوع بحسب ما توفر من آثارها أو خصائصها، وبالتالي الخروج بالتفسير الذي تقتضيه تلك المعطيات والتحليلات، أو تكون تلك المعطيات معدة للعقل بأن يحدس بالتفسير دون الالتفات التفصيلي إلى ما يتوسط في الاستنتاج له، ولذلك يعمد إلى تبرير الحدس بالرجوع القهقري بالالتفات التفصيلي إلى ما يتوسط له، وهذا يختلف باختلاف قدرات النفوس بحسب قوّة استعداد العقل فيها على الانتقال إلى النتيجة بالالتفات الإجمالي إلى الحدود الوسطى لها، والذي يكون انتقالاً شبه دفعي أو بالالتفات التفصيلي لها فيكون الانتقال تدريجياً.

ومن هنا يتضح احتياج الغرض الأول إلى التجربة في حضن العقل بقوانينه القبلية، وقد يعين الحدس على اختصار طريق التجريب بإخراج بعض الأحوال المحتملة الدخالة، ويحتاج الثاني ـ مضافاً إلى التجربة ـ إلى الحدس، ويحتاج الثالث إلى الاستقراء والحدس.

**تنبيهات وتوصيات على التصفّح الحسِّي**

وبالجملة إنَّ الوصول إلى كُنْه الموضوعات الحسِّية وما هو منشأ التأثير بذاته، أو إلى النظام القائم بينها ليس بالضرورة أن يكون متيسراً، بل على العكس، ولمكان توقفه على طبيعة التصفّح واستيفائه قد يكون متعسراً بالنسبة إلى بعض الموضوعات، إمَّا لما يوجبه من المشقة، وإمَّا لفقدان الأدوات الكافية للتصفّح الكافي ممَّا يوجب تأخيراً في تحصيل الحسِّ لمادّة عمل العقل، ولذلك قد يُلجئ إلى استشراف التفسير بالاستناد إلى ما هو متوفر من المعطيات، ولكن باستمرار التصفّح الاستقرائي أو التجريبي تتعدل الفروض وتتكامل، أو تلغى من أساسها بحسب مدى نباهة الفارض وقدرته على الحدس والالتفات الإجمالي إلى الحدود الوسطى، ولكن متى ما كذبت المعطيات خرج الفرض عن كونه فرضاً علمياً له ما يبرره، بل سيكون قولاً كاذباً.

ومن هنا **نقول**: إنَّ البحث العلمي إذا لم يتحلى بالتأنِّي والصبر، ولم يتخلَّ عن العجلة ومطاوعة القوى الملحة والداعية إلى الإبراز والإشهار بالفروض، سواء كانت فروضاً تبررها

المعطيات المتوفرة أم لا تبررها، وإنَّما يعمد إليها خدمة لدواعٍ غير نزيهة، إذا تسنّى للباحث في مجال عالَم الطبيعة بمختلف شؤونه المادّية والحياتية والاجتماعية والنفسية أن يلتزم بذلك؛ وبالتالي لا يظلم العقل بإجباره على التفسير دون أن يوفر له المادّة الكافية، فإنَّ العلوم ستكون أضبط، وكم التنظير سيكون أقلَّ، وبالتالي سيكون التبدل والتغيّر في النظريّات العلمية نادراً.

ولكن لمَّا كانت سيماء البحث العلمي القائم مغايرة، كان وصم العلم بالتبدل والتغيّر، وجعل مناط العلمية القابلية للدحض والتكذيب ـ إذ لا تكاد تخلو نظريّة عن ملحوقيتها بالنقض، وبالتالي شيوع حالة اللاإثبات وانعدام اليقين، بحيث خُيِّل أنَّ هذه طبيعة العلم التجريبي ـ غفلةً عن أنَّه نتاج الشره وعدم النزاهة من الممارسين للبحث العلمي، وبالتالي احتاجت التفسيرات والقوانين الحقيقية ـ حتى تستقر وترسو على شاطئ العلم ـ إلى مسبوقيتها بكثير من الفروض التي كشف كذبها بتتالي واستمرار البحث، ولكن لو تريث في عملية الفرض وتمنع عنه حتى تُوفى المادّة إلى العقل ليقوم بالتحليل ورد الآثار إلى مبادئها لكان أسلم، ولكن أبى السلوك القائم إلَّا أن يكون وصوله في كثير من الأمور على ركام الفروض الباطلة، أو بقاء الفروض كوجهات نظر لعدم استيفاء التصفّح أو عدم اتقان التحليل والاستدلال العقلي البرهاني.

**استنتاج وإشارة**

وممَّا تقدم سيكون جلياً أنَّ الاستنتاج في العلوم التجريبية ليس وليد البحث التجريبي البحت، بل هو عمل مشترك بين الحسِّ والعقل، يوفر الحسُّ المادّة، ويقوم العقل بالتحليل والاستدلال البرهاني من اللوازم والآثار إلى المبادئ، أو من لوازم إلى أخرى، ومن ثَمَّ فإنَّ الخطأ قد يكون لمكان عدم استيفاء الحسِّ لما كان عليه الوفاء به، أو لعدم اتقان الباحث لقواعد الاستدلال العقلي، أو لكليهما معاً.

ونشير أخيراً إلى أنَّ ما ادّعي على لسان **بيكون** ومن بعده ليس إلَّا نتاج عدم الاطلاع الوافي على ما خلّفه البحث العقلي، كما أنَّ الفصل بين الاستقراء والاستدلال القياسي ناتج من الجهل بحقيقة كلٍّ منهما، وكذلك ما تعمد من وصم العقل بالتخلّف فيما قبل الحركة العلمية التجريبية الواسعة النطاق وما خلّفته من الكشوف والاختراعات، هو إجحاف في حق العقل وتحميله عبء ما سببته الظروف الاجتماعية السياسية، وسيطرة مجموعة من القوى على ساحة البحث العلمي.

الحقيقة أنَّ كثيراً من السهام التي رمي بها العقل نتاج خطأ في فهم معنى العقل، وأخذ ما هو بالعرض مكان ما هو بالذات، سبب في المشاكل التي عانى منها المجتمع الإنساني على مرِّ العصور.

إلى هنا انجلى فتوى العقل وقضاؤه النفس أمري، واتضح وجه اندفاع كلِّ الأقوال والتهويسات ومناشئ الخلل فيها، فلا حاجة إلى إضاعة العمر بعرضها ونقضها على طريقة (إن قلتَ

قلتُ) فإنَّ العمر أعزّ من أن يهدر بأمثال هذه الأمور.

**التواتر**

ما تقدّم كله في الاستقراء والتتبّع التجريبي لمكوّنات عالم المادّة، إلَّا أنَّ هناك أمراً آخر، كما بيّنا في المدخل، يُمارَس فيه التتبّع والاستقراء، وذلك لاستكشاف صدق الإخبارات عمّا هو مجهول ممَّا هو قابل للمعاينة الحسِّية، بحيث يكون المخبر محض ناقل لما هو واقع دون تدخل منه في تعيينه، وذلك بغرض تحصيل اليقين بكون محكي الخبر مطابقاً أو غير مطابق للواقع، وهو ما يعبَّر عنه بالتواتر.

وسنقوم بالبحث طبقاً لطريقة العقل بتعرّف خصوصيات الموضوع؛ لأنَّ الحكم في أيِّ قضيةٍ وحمل أيِّ محمولٍ على أيِّ موضوعٍ يتبع خصوصية الموضوع؛ لأنَّ مفاد الحمل مقولية المحمول على ما يقال عليه الموضوع، ومبدأ تلك المقولية ثبوت خصوصية في الموضوع تصحّح انتزاعها، أو إدراك لازمها لتؤخذ محمولاً يقال على الذات التي يقال عليها الموضوع.

**عناصر الموضوع الثلاثة**

وهنا لا بدَّ من لحاظ ثلاثة عناصر: **المخبر** في نفسه من حيث قابليته للإدراك والنقل للواقع، و**الإدراك** من حيث علاقته بالواقع، و**النقل** من حيث علاقته بالمدرك، وبالتعرّف على خصوصية كلِّ عنصر من هذه العناصر، وبالأخص العنصر الأوّل، سينجلي لنا حال التواتر كموضوع يصحُّ حمل إيجابه لليقين بالمعنى الأخص عليه.

**العنصر الأوّل: المخبر من حيث قابليته للإدراك والنقل**

أمَّا العنصر الأوّل، فالمخبر بما هو كائن له شأنية أن يُدرِك، ومعنى إدراكه انحكاء الواقع المواجه بقوّة الإدراك وحصول الصور، أو المعاني المعبّرة عن ذلك الواقع له، وحيثُ إنَّ له هذه الشأنية فإنَّ مدركاته سوف تكون من شأن محكياتها مطابقة الواقع متى ما عصمت من تدخل ما يحرف قوّة الإدراك عن الاستقامة في معاينة الواقع، وحيث إنَّ المدركات منها ما ينال بقوى الحسِّ، ومنها ما ينال بقوى أخرى، وذلك للاختلاف الجوهري بين مكونات الواقع، والمقتضي اختلاف سنخ المدركات الحاكية عنها وتوقف إدراك كلٍّ منها على أداة مختلفة سنخاً؛ ولذا كانت النفس الإنسانية متعدّدة القوى والشؤون لتعدّد أفعالها المختلفة بالسنخ فيما بينها، لكلِّ سنخ منها قوته المناسبة طبقاً لما تقرّر من قاعدتي العلّية والسنخية، وإلَّا لزم التناقض كما أشرنا سابقاً.

وحيث كان الإدراك الحسِّي عبارة عن انفعال أدوات الحسِّ بالأشياء المواجهة بتلك الأدوات لا مطلق الأشياء، بل ما تقبل أدوات الحسِّ التأثر به منها وما يكون من الأشياء بخصوصياته من شأنه التأثير فيها، وبالتالي ليس من شأن الإدراك الحسِّي بما هو إدراك حسِّي أن يوصف بالصحة والخطأ والصدق والكذب؛ لأنَّ العلاقة بين أدوات الحسِّ والمحسوسات علاقة تأثر وتأثير، فتوصف بكونها حاصلة أو منتفية وإن كانت آثار المحسوسات في الحسِّ صوراً، هي في نفسها حاكية ومشيرة إلى ما بإزائها من المحسوس، ولكنَّ المطابقة بين تلك الصور وما عليه المحسوس

في نفسه ليست من فعل أدوات الحسِّ ولا هي المتصدية لتحديده، وإن كانت هي الموضوع الذي بتوسطه يحكم بالمطابقة، ويحصل الإدراك لما عليه المحسوس في نفسه إلَّا أنَّ الحاكم في ذلك هو العقل الذي يراعي في حكمه أمرين:

**الأول**: حال أدوات الحسِّ في نفسها من جهة شأنيتها لنسخ المحسوسات وعدم قيام ما يؤثر في موضوعية ذلك النسخ.

**والثاني**: نحو ارتباط المحسوس بأدوات الحسِّ، وبمراعاة كلا الأمرين يحصل الإدراك بمطابقة النسخ المحسوسة لما عليه المحسوس في نفسه بالنحو الذي فصّلناه في محله.

ومن ثَمَّ، فإنَّ بساطة تحديد المطابقة وعدمها بين صور المحسوسات والمحسوسات في نفسها، وألفة تلك الممارسة أدّى إلى عدِّ الإدراك الحسِّي من البديهيات، أي هي قضايا يدركها العقل بالبداهة بتوسط أدوات الحسِّ ليس من شأن الإنسان ـ مع سلامة حواسه وعقله ـ الخطأ فيها إلَّا لعارض غفلة ليس من شأن الإنسان مع سلامة قواه الإدراكية وقوعه فيه، إلَّا لعارض قسري يختلف باختلاف أحوال الإنسان العارضة على خلاف مقتضى طبعه؛ ولذا كان من شأن الإنسان أن يصدق في إدراكه الحسِّي دائماً، لولا عارض يتفق حصوله ويمتنع تكرّره مع فرض بقاء شأنيته بشروطها المتقدّمة حسب ما تقتضيه كلٌّ من قاعدتي العلّية والسنخية.

وكما أنَّ المخبر كائن مدرك، فهو ذو قوّة نطق بها يتمكن من

نقل مدركاته إلى غيره، وحيث إنَّ تلك المدركات حاضرة عند الإنسان بنفسها ويعاينها بالوجدان؛ لأنَّها أحواله بما هو عاقل وفرض جهله بها فرض لجهله بذاته بما هو عاقل، فيكون عاقلاً وليس بعاقل؛ لأنَّ إدراكه لكونه عاقلاً إدراك لكونه ذاتاً عاقلة، ومدركاته هي أحواله من حيث هو عاقل؛ وبالتالي فإنَّ التعبير عن تلك المدركات بحسب ما للإنسان من شأنية النطق والتعبير، من شأنه أن يكون حاكياً دائماً عن مدركاته ما لم يعرض ما يمنع من جريانه على مقتضى شأنيته بنحوٍ اتفاقي يمتنع تكرّره مع بقاء شأنيته لذلك.

والعارض قد يكون قسرياً وقد يكون إرادياً، أمَّا القسري فقد يكون مؤثراً في ثبات المدركات أو تشوهها، وهو ما يسمّى بالنسيان، وقد يكون مؤثراً في التعبير والنطق فيقع في السهو أو الهلوسة، وأمَّا الإرادي فيختص بالنقل؛ لأنَّ وجود المدرَكات عند المدرِك قسري؛ فلذا يختص المانع الإرادي بالنطق الذي هو فعل إرادي، فإمَّا أن يكون نطقه بما يخالف مدركاته لغرض العبث فيكون مزاحاً، وإمَّا لغرض التضليل فيكون كاذباً.

ثمَّ إنَّ هذه الشأنية للإنسان نوعية، قد يعرض ممانعتها الدائمة أو الأكثرية في بعض أفراده، تبعاً لخصوصيات تلك الأفراد التكوينية أو التربوية أو الاجتماعية، بحيث يكون ذلك العارض الممانع للشأنية النوعية ذاتياً لذلك الشخص من حيث مادّته أو ظروف نشوئه، إلَّا أنَّه يبقى اتفاقياً بالنسبة إلى النوع، وامتناع تكرّره أكثري.

**العنصر الثاني: الإدراك**

أمَّا العنصر الثاني وهو الإدراك، فإمَّا أن يكون صحيحاً، وإمَّا أن يكون خاطئاً، وصحته وخطأه قد تكون مطبقة وقد تكون متداخلة، بأن يكون بعضه صحيحاً وبعضه خطأ، تبعاً لمقدار الممانعة لاستقامة الإدراك.

**العنصر الثالث: النقل**

أمَّا العنصر الثالث وهو النقل، فقد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، وقد يكون خاطئاً، وقد يكون صحيحاً وصادقاً معاً، وكلٌّ منها قد يكون بنحوٍ مطابق، وقد يكون متداخلاً؛ تبعا لمقدار الممانعة القسرية أو الإرادية لاستقامة النقل.

إذا تبيّنا العناصر الثلاثة لكلِّ خبر تيسر لنا معرفة السبيل إلى تحصيل اليقين بكونه مطابقاً للواقع، وذلك بأن يكون المخبر قد سلك طبقاً لما تقتضيه خصوصياته الإدراكية والتعبيرية خالصاً من الممانعة من أحد الموانع السالفة الذكر، ولذا متى ما علم عصمة المخبر من كلِّ تلك الموانع علم مطابقة خبره للواقع، ولكن تبقى يقينية المدرك من السامع بالنسبة إلى السامع نفسه تتبع خصوصيته من جريانه على مقتضى شأنيته بما هو مدرك، وعدم عروض ما يوجب وقوعه في سوء الفهم.

أمَّا مع عدم عصمة المخبر بحيث يمكن في حقه فرض كونه محلاً لعروض تلك الموانع، وإن كان عروضها على خلاف مقتضى شأنيته، كما في أكثر بني الإنسان، فإنَّ إخباره لا يوجب اليقين بمطابقة محكي خبره للواقع، بل الظنّ العقلي فقط، ولذا كان تتبّع

المخبرين عن واقعة مع تطابق محكيات أخبارهم موجباً لليقين بعدم ممانعة ما يوجب تخلّف المطابقة بين محكي الخبر والواقع، وبالتالي فإنَّ التتبّع للمخبرين يكون طريقاً لتحصيل ارتفاعٍ ما يمنع من فعلية ما هو موجب لليقين بمطابقة محكي الخبر للواقع، ولولا وجود ما هو مقتضٍ لذلك لما أثر تتبّع أيِّ عددٍ من الإخبارات في تحصيل تغيّر في مقدار احتمال المطابقة من مخبر واحد، فيتساوى تعدّد الإخبار مع وحدته في ما يوجبه من احتمال المطابقة، بل مع انعدام ما هو المقتضي في نفسه لا يحصل احتمال المطابقة من أيِّ مخبرٍ؛ لعدم ما يربط بين الإخبار ومطابقة الواقع.

ومرّة جديدة يظهر ارتباط تحصيل اليقين من التتبّع بقاعدتي العلّية والسنخية، واللتان تصاغان في المقام بما يعبّر عنه بقاعدة امتناع تكرّر الاتفاقي دائماً أو أكثراً، ويظهر أنَّ دخالة التكرار طريقية، وعلاقة الأفراد الحاصل بهم التكرار بحصول اليقين طريقية، وازدياد احتمال المطابقة مع التكرار ترجع إلى ثبات ما هو معلوم الاقتضاء في المقام وضعف احتمال وجود المانع لاتفاقيته المانعة من كثرته المتوقفة على وجود ما يقتضيه، ومن هنا لم يكن التتبّع قابلاً لأن يحصر بعدد معيّن، بل يتأثر بحال المخبرين من حيث شدة الاقتضاء فيهم وضعفه، ومن حيث طبيعة المُخبَرِ عنه من حيث بساطته أو تعقيده، ندرته أو اطّراده، أو وجود ما يوجب الاعتقاد بخلافه وعدمه.

**وبالجملة**، اليقين بمطابقة محكي الخبر للواقع يتبع الحالة

الكيفية للمخبر والخبر، وليس للتكرار دخالة إلّا بما هو كاشف عن الجهة الكيفية، أمَّا لحاظه من الناحية الكمية وحساب نسبة كلِّ خبر إلى الواقع، وربط الاحتمال شدةً وضعفاً بالزيادة والنقصان بالحيثية الكمية، وحساب الاحتمالات فتجعل الموضوعية للتكرار وحساب النسب الرياضية، فلا يخلو إمَّا أن يكون بمعزل عن الحالة الكيفية التي هي المناط واقعاً، فلا تأثير لازدياد النسبة الحسابية على اليقين العقلي، وإمَّا بالقياس إلى الحالة الكيفية فلا يكون لحساب الاحتمالات موضوعية، وليس مغايراً لطريقية التكرار لليقين بفعلية مقتضي المطابقة للواقع وحصول ما هو موضوع اليقين استناداً لقاعدة أنَّ الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً.

ومن هنا يعلم طريقية التواتر لحصول اليقين بالمعنى الأخص، لا مجرّد شدة الاحتمال مع احتمال الخلاف ولو بنحوٍ ضئيل، بل لا بدَّ أن يستند إلى القواعد التي قررناها ويكون التواتر طريقاً يقينياً، وإلَّا مع إنكارها فليس الإخبار موضوعاً لاحتمال المطابقة أصلاً، وإنَّما محض إمكان المطابقة إمكاناً عقلياً.

ومن هنا يظهر ما في كلام **بعض المحقّقين**[10] حين يتحدّث عن التواتر من إنكاره؛ لإيجابه اليقين بالمعنى الأخص، واقتصاره على ما سمّاه اليقين الذاتي بعد أن جعل طريقه إلى اليقين ازدياد الاحتمال الناشئ من التكرار، بحيث كان للتكرار الموضوعية في اشتداد الاحتمال، وقد تبيّن بقضاء العقل طريقيته المحضة، كما تبيّن إيجاب التواتر لليقين بالمعنى الأخص، دون الحاجة إلى الاستعانة بقضية

(10) راجع: بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر، في بحث التواتر .

اللطف الإلهي، لإيجاد اليقين الذاتي ممَّا هو أجنبي عن جهة البحث على حدِّ ما فعل **ديكارت**[11]، ومن قبله **توما الأكويني**[12]، بإرجاع الاعتقاد اليقيني بالأوليات العقلية وعدم إمكان كونها نتيجة الخداع إلى المنِّ واللطف الإلهي، ممَّا يدخل البحث في متاهة الجدل حول الوجود الإلهي ولطفه وعدله مع من جعل الإلحاد عقولهم الملساء آبية القبول بوجوده عزَّ وجلَّ، فكيف بالإرجاع إلى ما يتوقف الاعتقاد به عليه؟!

(11) راجع: كتاب التأمّلات الأولى، لديكارت، أو كتب التاريخ للفلسفة الغربية.

(12) راجع: كتاب الردّ على الخوارج، لتوما الأكويني، في مقدمته قبل الدخول في البحث حول الوجود الإلهي.

**خلاصة وختام**

وبعد هذا الخوض مع العقل تحت رعاية أسسه وقواعده، سيصبح جلياً حال كلِّ تلك الآراء التي أشرنا إليها في مدخل الدراسة، والذي ينجلي معه أنَّ علَّة ذلك التكثّر في الآراء والأقوال، ليست إلَّا لأجل البعد عن قوانين التفكير بقسميها الصوري والمادّي، فإنَّ الحق واحد لا يتعدّد، أمَّا أغياره فكثيرة تكاد لا تحصى، فإذا ما طُلِي المغاير بلون هويّة الحقِّ، وزاغت الأبصار عن التمييز ستكون الآراء الباطلة بعدد أغيار الحق، فلا يَغُرَّنَّ أحداً كثرةُ الاختلاف، فيزهد في البحث عن الحق والحقيقة، فليس الاختلاف إلَّا دليل الجهل والعجز، وتحكيم غير العقل فيما للعقل الحكم فيه، وقد قال إمام الحكماء، وبقوله نختم دراستنا هذه، وما أحسنها من خاتمة: (**لاَ تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرِطاً أَو مُفَرِّطاً**)[13] ولعمري، هذا حال متفلسفة القرون المتأخّرة مع العقل والحسِّ، إمَّا

(13) نهج البلاغة، قسم (الحكم)، الحكمة رقم 67.

الإفراط في تقديم الحسّ أو العقل أو غيرهما من الأدوات المدّعاة، وإمَّا التفريط، إلَّا أنَّ العقلَ البرهاني ليس في ساحته إفراط ولا تفريط، فأينما فرض جهل فهو في غيره.

# مقالات

- منهج الكشف في المعيار العلمي
- أهمّية البحث المعرفي
- نسبيَّة المعرفة.. وآثارها على الدِّين والمجتمع والقيم الأخلاقيَّة
- تأصيل الفكر.. وجدليَّة قبول أو رفض المنطق في الأوساط الفكريَّة
- الفكر البشري.. مسيرة السقوط وسبيل النهوض
- اتّباع العقل.. بين الاستقامة وتهمة الزيغ

# منهج الكشف في المعيار العلمي

صالح الوائلي

## مقدِّمة

من الظواهر الفكرية والسلوكية التي حظيت باهتمام الباحثين والنقّاد، وأثير حولها جدل واسع في الأوساط الفكرية والثقافية، هي **ظاهرة التصوّف والسلوك العرفاني**.

فالتصوّف ظاهرة سلوكية عريقة تمتد إلى ما قبل الميلاد، وظهرت في المجتمع الإسلامي في القرن الأوّل الهجري، على أيدي بعض التابعين، أمثال: الحسن البصري، وحبيب العجمي، وأخذت بالانتشار في القرن الثالث والرابع، ووصلت إلى ذروتها في القرن السابع من الهجرة، عندما دوّن الشيخ محيي الدين بن عربي (ت 836 هـ) أصول العرفان النظري ومقامات العارفين في كتابيه: (الفتوحات المكية)، و (فصوص الحكم).

ولم يكن التصوّف في بداية الأمر سوى سلوكاً عملياً محضاً بعيداً عن مقام البحث والتحقيق العلمي، وهذا هو ديدن المتصوّفة آنذاك، قال **الغزالي**: «اعلم أنَّ ميل أهل التصوّف إلى

العلوم الإلهامية دون التعليمية؛ لذلك لم يحرصوا على دراسة وتحصيل ما صنّفه المصنِّفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا: إنَّ الطريق هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها... إلخ»[1].

لذا، فإنَّ التعريفات المذكورة للتصوّف لم تخرج عن حدود ذلك، قال **أبو الحسن الشاذلي**: «التصوّف تدريب النفس على العبودية، وردّها لأحكام الربوبية»[2]، وقال **بعضهم**: «التصوّف كلّه أخلاق، فمن زاد عليك بالأخلاق زاد عليك بالتصوّف»[3]، وهناك من **عبّر عنه** بأنَّه علم لكيفية السلوك لا نفس السلوك[4]، قال **ابن عجيبة**: «التصوّف: علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك وتصفية البواطن من الرذائل، وتحليتها بأنواع الفضائل، ووسطه عمل وآخره مواهب»[5].

على أيّة حالٍ، فإنَّ التصوّف مجاله العمل والسلوك، ولم يعهد له قبل ابن عربي في أروقة البحث والتحقيق شاخص ولا عَلَم، غير إنَّ ابن عربي بعدما اتّجه في طريق فلسفة المكاشفات الصوفية نقل التصوّف من مستوى السلوك العملي في الصومعة إلى مستوى السلوك العلمي النظري في فضاء الدرس والتحقيق.

وقد دفع في هذا الاتجاه بعد **ابن عربي** تلميذه الأوّل **صدر الدين القونوي** (ت 673 هـ)، الذي فتح الباب أمام المزيد من التحقيقات في هذا العلم وشرحه وتنضيجه، من خلال ما كتبه في العرفان النظري بنحوٍ أكثر دقة وترتيب في كتابه (مفاتح

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ج3: ص21.

(2) حامد صقر، نور التحقيق: ص93.

(3) مصطفى المدني، النصرة النبوية: ص22.

(4) انظر: أحمد بزروق الفاسي، قواعد التصوّف: ص6. وحاجي خليفة، كشف الظنون ج1: ص413-414. وغيرهما.

(5) أحمد بن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوّف: ص4.

الغيب) مستعملاً الأسلوب العقلي في الاستدلال على مطالبه.

ثمَّ سار على هذا النهج جملة من العرفاء أمثال **شيخ الإشراق السهروردي** صاحب حكمة الإشراق، و**صدر الدين الشيرازي** صاحب الحكمة المتعالية، وقد أصبح التصوّف عِلْماً له أصوله وقواعده المتبعة في إثبات مسائله.

غير أنَّ الأمر المثير للاهتمام، والذي يستحق الوقوف عنده، ومن أجله كُتب هذا البحث، هو اعتبارهم السلوك العملي الصوفي منهجاً معرفياً مستقلاً للكشف عن الحقائق، قال **السهروردي** واصفاً بعض معرفته بالحقائق: «ولم يحصل لي أوّلاً بالفكر، بل كان حصوله بأمرٍ آخر [أي بالذوق والكشف، لما ارتكبه من الرياضات والمجاهدات] ثمَّ [بعد حصوله لي بالذوق والكشف] طلبت الحجّة [أي البرهان بالفكر عليه] حتى لو قطعت النظر عن الحجّة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك؛ لأنَّ حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان، ليمكن أن يتشكك فيه بما يورده»[6].

(6) محمود بن مسعود كازورين (قطب الدين شيرازي)، شرح حكمة الإشراق للسهروردي: ص14، وما بين المعقوفتين للشارح.

والملاحظ من كلماتهم ـ كما هو ظاهر هذه التعبيرات وغيرها ـ أنَّ السلوك العقلي عندهم يأتي بالمرتبة المتأخّرة، أي بعد أن يحصل للسالك الاعتقاد عن طريق الكشوفات، يلجأ إلى الطريقة العقلية لإثبات تلك الاعتقادات لغيره، فتأسيسهم للقواعد والأصول في هذا العلم ليس لغرض توصل السالك بها إلى معرفة الحقائق، بل لإثبات ما انكشف عنده من حقائق للمحجوبين ـ على حدِّ تعبيرهم ـ قال **الفناري** في مقدّمة (مصباح

الأنس): «واجتهدت في تأسيس تلك القواعد الكشفية حسب الإمكان بما توافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان»[7]، وقال **القيصري** في مقدّمة شرح تائية ابن الفارض: «وهذا العلم وإن كان كشفياً ذوقياً لا يحظى منه إلّا صاحب الجدِّ والوجود، وأهل العيان والشهود، ولكن لمّا رأيت أنَّ أهل العلم ليس له أصل يبتني عليه، ولا حاصل يوقف لديه، بل تخيّلات شعرية وطامات ذكرية، لا برهان لأهله عليها، ومجرّد دعوى المكاشفة لا يوجب الاهتداء إليها، بيّنت موضوع هذا الفنّ ومسائله ومبادئه، وما ذكرت من البرهان والدليل هنا وفي مقدّمات شرح الفصوص، وباقي المسائل التي كتبتها في هذه الطريقة، وإنَّما أتيت به إلزاماً لهم بطريقتهم، وإفحاماً لهم بشريعتهم، فإنَّ كشف أهل الشهود ليس حجّة عليهم، وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما يقوله أهل الكشف مؤول لديهم، فوجب أن نقول معهم بلسانهم»[8].

وهذه الطريقة ـ في الحقيقة ـ هي عين طريقة المتكلّمين في إثبات معتقداتهم الحاصلة لهم عن طريق النصِّ الديني، فالهدف الذي اعتمد العرفاء من أجله المنهج العقلي، هو نفسه الذي لأجله اعتمده المتكلّمون، من هنا قد يصحّ ما ذكره بعض أساتذتنا من **أنَّ العرفاء هم متكلّموا الصوفية،** تشبيهاً لهم بالمتكلّمين الذين هم في واقعهم متكلّموا الأخبارية.

بل يظهر من بعض تعبيراتهم أن لا اعتبار للمنهج العقلي في الكشف عن الحقائق إلّا في الحسّيات، قال **القونوي** في رسالته المفصحة: «فلمّا رأى المستبصرون من أهل الله ما ذكرنا،

(7) الفناري، مصباح الأنس: ص10 .

(8) القيصري، الرسائل (رسالة التصوّف): ص111.

واستقرأوا أيضاً ما في أيدي الناس من العلوم، وجدوها ظنوناً وتخيّلات، وإن كان بعضها أقوى من بعض، ولم يجدوا شيئاً منها يقوم على ساق، ولا يجتمعون في الحكم على شيء بحكم يقع بينهم عليه الاتفاق، ممّا خلا أكثر المسائل الرياضية الهندسية لكون براهينها حسِّية»[9].

(9) الرسالة المصفحة، نقلاً من كتاب أجوبة المسائل النصيرية: ص 178.

و**القيصري** في مقدّمة شرح الفصوص صرّح بعدم اعتبار النظر الفكري عندهم، حيث قال: «إنّما كان صاحب النظر الفكري غير معتبر عند أهل الله؛ لأنَّ المفكرة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارةً والعقل أخرى، فهي محلّ ولايتهما والوهم ينازع العقل»[10].

(10) القيصري، شرح فصوص الحكم ج1: ص 282.

وأمّا **صدر المتألهين**، فقد عدّ ما يحصل بالكشف أقوى ممّا يحصل في سائر العلوم، قال في مفاتيح الغيب: «إنَّ كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم»[11].

(11) صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب: ص142.

والطريق عندهم إلى الكشف والشهود، ومنه إلى علم اليقين وحق اليقين ـ حسب تعبيراتهم ـ هو السلوك العملي العبادي والرياضات والمجاهدات النفسية، من هنا فالبحث يكون في مقامين:

**الأوّل**: في معنى السلوك العملي، ووجه مشروعيته، وهل هو طريق لحصول الكشف فعلاً؟

**والثاني**: في معنى الكشف، وهل له واقعية أم أنّه مجرّد

مدّعيات أو توهمات لا أساس لها من الصحة والواقعية، وإذا كان له واقعية فهل هو طريق للمعرفة حقاً أم لا؟ وإذا كان طريقاً للمعرفة فأيُّ معرفةٍ هي النظريّة أم العمليّة، الكلية منها أم الجزئية؟

وقبل الخوض في هذه الأبحاث لا بدَّ من التنبيه إلى **ضابطة علمية** اعتمدها هنا وهي: إنَّ البحث سيكون على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية، وأعني بذلك أنَّ البحث سوف يكون عن الكشف وحجّيته، وحدود تلك الحجّية بغض النظر عن الملابسات الخارجية. وهي طريقة علمية تحافظ على موضوعية البحث، وهذا من قبيل بحث الفقيه عن حكم موضوع معيّن كالغناء مثلاً؛ فالفقيه لا يبحث عنه من ناحية كونه غناءً يمارسه الشرقي أو الغربي العربي أو الفارسي، بل يبيّن تعريفه بشكلٍ عام ثمَّ يبحث عن حكمه بقطع النظر عن جميع ما ذكرنا.

فكذا السلوك والكشف إذا ما أردنا بحثه بحثاً علمياً موضوعياً، فإنَّه يتوجب علينا أن نجرّده عن جميع ما يمكن أن يفرض معه من العناصر الخارجية؛ كالغاية منه والمتبنيين له؛ سواء من الصوفية أو العرفاء أو الفلاسفة، فليس لهذه العناصر دخل في أصل البحث، ودخولها فيه قد يؤثر سلباً على سير البحث وتبني الموقف العلمي الصحيح تجاه هذا المنهج بين قالٍ ووالٍ.

**نعم،** فيما لو أثبتنا كون السلوك يؤدي إلى الكشف وأنَّه حجّة، وعلمنا ما هو الموقف حال التعارض بين الكشف والشرع أو الكشف والعقل، عند ذاك يأتي الكلام عن ممارسة هؤلاء، وهل هي ممارسة شرعية أم لا؟ وهل اعتقادهم الكشفي مطابق

للعقل والشرع أم لا؟ أمّا لو أثبتنا عدم إمكان الكشف، أو إمكانه ولكن لم تثبت حجّيته، فلا تصل النوبة للكلام عمّا يعتقده الصوفية وغيرهم ممّن يعتمد منهج الكشف؛ لأنَّه عند ذاك لا قيمة علمية له.

**معنى السلوك**

السلوك مصدر سلك[12]، وفي كلماتهم: عبارة عن القيام بمجموعة من الأعمال العبادية والمجاهدات البدنية والرياضات النفسانية، والعمل على تهذيب الأخلاق، والاكتفاء بالقليل من الطعام والراحة المعتادتين، قال **ابن عربي**: «اعلم وفقك الله أنَّ السلوك انتقال من منزل عبادة إلى منزل عبادة بالمعنى، وانتقال بالصورة من عمل مشروع على طريق القربة إلى الله إلى عمل مشروع بطريق القربة إلى الله بفعل وترك، فمن فعل إلى فعل، أو من ترك إلى ترك، أو من فعل إلى ترك، أو من ترك إلى فعل...»[13].

**وقال في تعريف السالك**: «هو صاحب مجاهدات بدنية ورياضات نفسية، قد أخذ نفسه بتهذيب الأخلاق، وحكم على طبيعته بالقدر الذي يحتاج إليه من الغذاء الذي يكون به قوام مزاجها واعتدالها، ولا يلتفت إلى جوع العادة والراحة المعتادة»[14].

وقال **القاشاني**: «السالك: هو السائر إلى الله، المتوسط بين المريد والمنتهي ما دام في السير»[15].

وقد **يعبّر** عن السلوك بالمجاهدة[16]، قال **الدكتور محمد**

(12) ابن منظور، لسان العرب، ج10: ص442.

(13) ابن عربي، الفتوحات المكية ج2: ص381-382.

(14) المصدر السابق: ص382.

(15) عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية: ص34.

(16) انظر: عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوّف: ص57.

**العدلوني**: «المجاهدة هي الجانب العملي من الحياة الصوفية، أي الجانب الديني والأخلاقي فيها، وهي نظام يقوم عند المتصوفة على نظريّة طبيعة الإنسان، استمدت عناصرها من القرآن ومن الفلسفات المختلفة أفلاطونية وأرسطية وغنوصية، فطبيعة الإنسان طبيعتان متناقضتان، جذب وشدّ بين الخير والشرّ، سمو وسقوط بين مستوى الملائكة وانحطاط البهائم. وعلى المتصوف حتى يحكم سلوكه أن يدرك هذا التناقض، وعندما يدركه فإنّما يدرك نفسه، وكلما كانت معرفته بنفسه أتمّ كانت معرفته بربّه وبالعالم المحيط به أتمّ...»[17].

(17) محمد العدلوني الإدريسي، التصوّف الأندلسي: ص 17- 18.

**مشروعيّة السلوك**

أمّا مشروعية السلوك أو المجاهدة، فالرجوع فيها إلى علم الفقه؛ لأنَّ الأفعال التي يقوم بها السالك ـ كما تبيّن من التعريف المتقدّم ـ إمّا أن تكون موافقة لما جاءت به الشريعة أو لا، بالجملة أم في الجملة، وهذا ما ينبغي الرجوع فيه إلى المصادر الفقهية وكلمات الفقهاء لبيان حكمه.

غير أنَّ المتسالم بين الفقهاء ـ والذي لا خلاف فيه عندهم ـ هو أنَّ جملة من الأفعال ـ التي يقوم بها السالك من قبيل الإكثار من المستحبات الثابتة شرعاً والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة والتوجّه إلى الله تعالى، ومخالفة الهوى والعمل على التخلي عن رذائل الأخلاق والتحلّي بفضائلها ـ راجحةً شرعاً وممّا ندب إليها الشارع المقدّس؛ وعليه فلا شكّ في مشروعيتها عندهم.

**إذن،** تبقى الأعمال التي يؤديها بعض السالكين على أنَّها عبادة، وليس ثمّة ما يدل على صدورها من الشارع، من قبيل ما ينقل من بعض أورادهم وأذكارهم أو غير ذلك ممّا يختصون به، فهذه إن جاءت ضمن ضعاف الأخبار والروايات وليس فيها ما يخالف حكماً ثابتاً في الشريعة، فيمكن قبولها بناءً على التسامح في أدلة السنن ـ كما هو ثابت في محله ـ ويعود الكلام إلى الأُسس الفقهية، ولا نقاش لنا فيه، وأمَّا إذا كانت من مبتدعاتهم وليس لها أصل في آية أو رواية؛ فلا شكّ في أنَّها بدعة محرّمة وينبغي الاجتناب عن فعلها، أو الرجوع إلى أهل الخبرة من الفقهاء لبيان الحكم فيها.

وفي **النتيجة** لا إشكال في أصل مشروعية السلوك، إذا كان ضمن الميزان الشرعي وبالنحو الذي تقدم.

وينبغي التأكيد على أنَّ السلوك كمصطلح استعمله الفقهاء، بل مارسوه عملياً، فمن كبار علماء الإمامية **الفاضل الآبي** في كتابه كشف الرموز ـعندما قسّم الفقه إلى الفقه الجوارحي والفقه الجوانحي ـ قال: «الفقه الجوانحي والجامع لجميع ما عددناه أمران: أحدهما: كيفية السلوك مع خالقه وتسمّى بالعبادات. ثانيهما: كيفية السلوك مع غير خالقه حتى مع نفسه وهي غير العبادات من الأنواع المذكورات، وكلُّ ذلك يحتاج إلى الفقه...»[18].

(18) كشف الرموز، الفاضل الآبي ج1: ص6.

**وقال** في موضعٍ آخر من نفس الكتاب: «يمكن إرجاع مراتب السلوك إلى الله ـ الذي هو المصطلح عند قوم ـ الذي هو

غاية آمال العارفين إلى الفقه كعلم تهذيب النفس وعلم الأخلاق، والعرفان الذي اصطلح عليه آخرون. ولقد أحسن الشيخ العلّامة المتتبع الحرّ العاملي ـ روّح الله روحه ـ حيث جعل في كتابه الوسائل ـ الذي هو مرجع الفقهاء بعد تأليفه ـ كتاب الجهاد على قسمين (أحدهما) أبواب جهاد النفس، وذكر فيها أكثر ما اصطلح عليه علماء الأخلاق، بل وأصحاب السير والسلوك بعنوان الفقه»[19].

(19) المصدر السابق: ص 7.

فالسير والسلوك العملي ليس حكراً على الصوفية، فهو طريق الكثير من فقهائنا الأجلاء، بل الفقه ـ كما تبيّن ـ هو السلوك العملي لله تعالى، وما كتب الأخلاق ورسائل السير والسلوك التي دوّنها كبار علماء الإمامية إلّا شاهد على ذلك.

**السلوك طريق معرفي**

والمطلب الذي يهمنا هو اعتبار السلوك طريقاً معرفياً يعتمد لكشف الواقع، قال **صدر الدين الشيرازي**: «فالأثر الذي يصل أولاً إلى السالك من مطلوبه هو الإيمان بوجوده ووجوبه، والأثر الثاني هو الإيقان والتحقيق والمشاهدة إنَّ هذا لهو حق اليقين»[20] وهذه ليست مسألة فقهية كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان فيبحث عن حكمها الشرعي؛ لأنَّ الأحكام الشرعية تتعلّق بالفعل الاختياري والكشف ليس اختيارياً. نعم، مقدّماته السلوكية اختيارية وقد تقدم الكلام فيها، فمسألة تأدية السلوك إلى الكشف تتعلّق بنظريّة المعرفة، وهذا ما أردنا التعرّض إليه في بحثنا.

(20) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد: ص582.

**الكشف مفهوماً وحكماً**

البحث هنا لا بدَّ أن يكون بالنحو التالي:

**أوّلاً**: بحث تصوري في معنى الكشف.

**ثانياً**: بحث تصديقي، وفيه مسألتان:

**الأولى**: إنَّ الكشف متحقّق أم غير متحقّق؟

**الثانية**: بناءً على تحقّقه ما هي حجّيته، وما هي حدودها بناءً على ثبوتها؟

**أوّلاً: البحث التصوّري في معنى الكشف**

الكشف ـ **لغةً** ـ رفع الشيء عمّا يواريه ويغطيه[21]، **واصطلاحاً**: «هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية، وجوداً وشهوداً»[22]، قال **ابن عربي**: «المكاشفة سبب معرفة الحق في الأشياء، والأشياء على الحق كالستور، فإذا رفعت وقع الكشف لما وراءها فكانت المكاشفة، فيرى المكاشف الحق في الأشياء كشفاً كما يرى النبيُّ مَن وراءه من خلف ظهره فارتفع في حقه الستر... »[23].

ووصفه **الشيخ عبد القادر عيسى** بأنَّه: «نور يحصل للسالكين في سيرهم إلى الله تعالى، يكشف لهم حجاب الحس ويزيل دونهم أسباب المادّة، نتيجةً لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر»[24].

فالكشف ـ على هذا ـ نتيجة معرفية لسلوك معيّن،

(21) انظر: ابن منظور، لسان العرب ج9: ص300.

(22) القيصري، شرح فصوص الحكم: ص107.

(23) ابن عربي، الفتوحات المكية ج2: ص507.

(24) عبد القادر عيسى، حقائق عن الصوفية: ص207 .

يتوصل السالك من خلاله إلى كشف الحقائق الوجودية التي منها الحق تعالى.

فقد يكون الحاصل بالكشف معنى من المعاني، وقد يكون عين من الأعيان الحقيقية الخارجية[25]، وليس يهمنا كثيراً ما تعرّض له بعض المتصوفة والعرفاء من أنواع المكاشفة وفرقها عن المشاهدة[26].

**ثانياً**: **البحث التصديقي**، وفيه مسألتان:

**المسألة الأولى**: تحقّق الكشف

هل أنَّ الكشف متحقّق فعلاً أم أنَّه لا تحقّق له أصلاً، وبعبارةٍ أخرى: هل هناك إمكانية تحقّق انكشاف المعارف فيما لو سلك الإنسان إلى ربِّه بالنحو المذكور في كتبهم؟

لا كلام من ناحية إمكانه؛ لعدم وجود استحالة عقلية تمنع من تحقّقه، أمَّا من ناحية وقوعه، فلا شكّ أنَّ الكشف حاصل للرسل والأنبياء ومن قام مقامهما، كما في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾[27]، وما أخبر به الله تعالى عن الخضر (عليه السلام) حين صحبه موسى (عليه السلام)[28].

أمَّا في غير هؤلاء، فالطريق إليه منحصر بالوجدان والإخبار، والدليل الوجداني في مثل هذه المسائل غير مطّرد عند الجميع، فلا يصلح للاستدلال، فلا يبقى إلَّا طريق الإخبار، والمدّعيات كثيرة في هذا المجال، لكن ثمّة صادقون وعلماء

(25) انظر: المصدر السابق: ص335.

(26) انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2: ص496-497 .خنجر علي حمية، العرفان الشيعي: ص333.

(27) الأنعام: 77.

(28) الكهف: 65- 82.

صالحون ادّعو وقوع ذلك لهم، وليس أمامنا إلَّا التصديق بقولهم قطعاً أو اطمئناناً أو ظناً، ودفعاً للتوهم أقول: إنَّ إثبات صدق القائلين بوجود الكشف لا يعني أنَّه حجّة يجب الاعتماد عليه، بل ولا حتى بالنسبة لمن حصل عنده الكشف؛ فإنَّ إثبات وقوع الكشف غير كافٍ في إثبات حجّيته، وهذا ما نتعرّض له في المسألة التالية.

## المسألة الثانية: في حجّية الكشف وحدودها

هناك من ادّعى[29] حجّية الكشف متمسّكاً بظاهر جملة من النصوص، منها قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ**﴾[30] وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكمْ فُرْقَانًا**﴾[31] بتقريب أنَّ التقوى هي السلوك العملي المقرّب لله تعالى، وبالتالي فإنَّ التقوى طريق بسببه يعلّمنا الله، وما يعلّمه الله تعالى مطابق للواقع، وفي الحديث القدسي: «**مَا أخلصَ عبدٌ للهِ عزَّ وجلَّ أربَعين صَباحاً إلَّا جَرَت يَنابِيعَ الحِكمةِ من قَلبِهِ عَلى لِسانِه**»[32] وغير ذلك.

إلَّا أنَّ الدليل كما ترى؛ فالنصوص لا دلالة صريحة فيها على المدّعى، وبالتالي لا قطع بثبوت الحجّية المدّعاة، لذلك يحتاج البحث إلى مزيد تدقيق.

ولتحرير محلّ النزاع، لا بدَّ من تحديد معنى الحجّية المبحوث عنها في المقام، فالحجّية هنا قد تختلف باختلاف مصداق الكشف، فإن كان مصداقه في حقائق الوجود ومسائل العقيدة، فمعنى الحجّية المتبعة هي الحجّية المنطقية، أي مطابقة

(29) انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية ج1: ص31.

(30) البقرة: 282.

(31) الأنفال: 13.

(32) المجلسي، بحار الأنوار ج67: ص249.

المعلوم أو المنكشف للواقع يقيناً بالمعنى الأخص[33]؛ لأنَّ المطلوب في العقيدة معرفة الواقع على ما هو عليه حقاً وصدقاً: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾[34]، وأمَّا إذا كان مصداقه في موضوعات الشريعة وأحكامها، فمعنى الحجّية المتبعة هي الحجّية الأصولية التي مفادها أو لازمها العقلي المنجزية والمعذرية عند الشارع الأقدس[35]؛ لأنَّ المطلوب فيها الامتثال لأوامر ونواهي المولى لا مطابقة الواقع؛ فإنَّ معرفة الواقع في هذا المصداق غالباً ما تكون مستحيلة؛ باعتبار أنَّ ملاكات الأحكام بيد المولى تعالى.

بناءً على هذا لا بدَّ من البحث في أمرين:

**الأوّل: حجّية الكشف في العقائد**

ممَّا لا ريب فيه أنَّ الإنسان في مجال الاعتقادات الكلية، لا تستقر نفسه ما لم يصل إلى اليقين، الذي لا يتزلزل، والمعبّر عنه باليقين بالمعنى الأخص، بمعنى أن يكون يقينه مطابقاً للواقع دائماً مستقراً، ولو كانت رؤيتنا الكونية ناشئة من الكشف فلا يمكن حصول هذا النوع من اليقين، باعتبار أنَّ مصدر الكشف ومنشأه غير معلوم؛ فقد يكون مصدره غيبي إلهي، وقد يكون وهمي وخيالي شيطاني[36]، وهذا ما صرّح به بعضهم، قال **القيصري** في شرح الفصوص: «اعلم، أنَّ الصور المتمثّلة في الخيال المتصل قد يدخل من طريق الحواس الظاهرة، وقد يدخل من تخليق القوة المتخيّلة، وقد يدخل من طريق الباطن بتجليات وتمثّلات من عالم المعاني والعقول القدسية، وقد يحصل من انعكاس الصور الموجودة في عالم المثال والخيال المنفصل، وقد

(33) انظر: ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقق الطوسي ج1: ص287.

(34) يونس: 38.

(35) انظر: أبو القاسم الخوئي، أجود التقريرات ج2: ص364.

(36) انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية ج1: ص282، وج2: ص494. و ابن عربي، فصوص الحكم، شرح القيصري: ص100.

يكون بتمثيل الأبالسة والشياطين الخارجة عن صقع وجود السالك لتضله...»[37].

(37) القيصري، شرح فصوص الحكم: ص 100.

وليس لديهم ميزان واضح للتمييز بين ما يكون كشفاً حقيقياً قدسياً وبين تخيّلات شيطانية، وأقوالهم مرتبكة في تشخيص الميزان الذي يعتمد في التفريق بين المكاشفات والخيالات الصرفة؛ ولذلك تجد بعضهم في الوقت الذي يصرّح بضرورة وجود موازين لكّل علمٍ، يؤكد على مساس الحاجة للميزان بقدر أشرفية العلم ولا أشرف من العلم الإلهي لأشرفية موضوعه؛ لذا فإنَّ الحاجة فيه إلى الميزان أمس وأحوج[38]. لكنه بعد ذلك **يقول**: «إنَّ هذا العلم أوسع وأعظم من أن يضبط بقانون مقنَّن وينحصر في ميزان معيّن»[39]، ويرجع مرة أخرى **ليقول**: إنَّه «صحّ عند الكلّ من أهل التحقيق من أهل الله أنَّ له بحسب كلِّ مرتبةٍ واسم من الأسماء الإلهية، ومقام وموطن وحال ووقت وشخص ميزاناً يناسب المرتبة والاسم»[40].

(38) انظر: القونوي، مفاتح الغيب: ص7.

(39) المصدر السابق.

(40) المصدر نفسه.

وقال **ابن عربي** في الفصوص: «للفرق بينها [المكاشفة] وبين الخيالية الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما أنَّ للحكماء ميزاناً يفرّق بين الصواب والخطأ وهو المنطق. منها ما هو ميزان عام وهو القرآن والحديث المنبئ كلٌّ منهما عن الكشف التام المحمّدي، صلى الله عليه وآله، ومنها ما هو خاص وهو ما يتعلّق بحال كلٍّ منهم الفايض عليه من الاسم الحاكم والصفة الغالبة عليه»[41].

(41) القيصري، شرح فصوص الحكم: ص 101.

وفي الواقع أنَّ الترفع على الموازين بتعبيرات خطابية لا يُجدي في دفع المشكلة، والرجوع إلى النصوص الدينية من القرآن والحديث باعتبارها ميزان عام، ليس حلاً لها؛ فغير خفي على أهل العلم عجز النصوص ـ بسبب إشكالية الدلالة والسند ـ عن توليد اليقين بالمعنى الأخص؛ لأنَّها في الأعمِّ الأغلب ظنية الدلالة غير قطعية السند، ولو اتفق قطعيتها فيهما، فإنَّها لا تعدوا كونها مقبولات من حيث مضامينها؛ لا يمكن التعويل عليها في بناء العقائد الكلية؛ لعدم بلوغها مرتبة اليقين البرهاني. نعم يمكن أن تكون مرشدة أو مؤيّدة لذلك، وهذا يحتاج إلى بحث مستقل، على أنَّه لو صحّ ذلك فإنَّما يكون الرجوع عندئذٍ في بناء العقيدة إلى النصوص لا للكشف والحجّية أوّلاً وبالذات لها لا له.

وأمَّا ادّعاء أنَّ لكلِّ سالكٍ ميزانه الخاص؛ فإنَّه معارض بما ذكروه من فقدان السالك لقدرة التمييز في ذلك وكونه في معرض الضلال والمهالك، قال **القيصري** في المقام: «لو خلى السالك وطبعه فلا يعرفها ولا يميّزها، وكثيراً ما يقع في الضلالة والمهالك»[42].

على أنَّ هذا المدّعى ينتهي بنا إلى سفسطة **بورتوجوراس** «الإنسان معيار كلِّ شيءٍ»[43]، فليس هناك مقاييس مطلقة وثابتة، بل تختلف باختلاف الأشخاص والظروف المحيطة بهم.

ومن الموازين المعتمدة لديهم لتجنب مخالطة التخيّلات الشيطانية لكشوفاتهم هو شيخ الطريقة أو المرشد[44]، قال **ابن عربي**: «وقد يخالطها الشيطان بيسير من الأمور الحقيقية ليضلّ الرأي؛ لذلك

(42) المصدر السابق: ص 100.

(43) انظر: عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ج1: ص90.

(44) انظر: ابن عطاء السكندري، مفاتح الفلاح: ص30. وعبد الوهاب الشعراني، لواقح الأنوار القدسية ج1: ص51 .وأحمد زروق، قواعد التصوّف ج1: ص51.

يحتاج السالك إلى مرشد يرشده وينجيه من المهالك»[45].

وهذا المرشد لا بدَّ أن تتوفر فيه مواصفات خاصة، قال **القيصري**: «يجب **على** المرشد أن يكون عارفاً بجميع تلك العوالم، وفارقاً بين موجوداتها؛ ليميّزها ويميّز الخبيث من الطيّب وينجيها من المهالك»[46].

ومن طريف ما جاء عن **الفخر الرازي** في تفسيره لسورة الفاتحة عند قوله تعالى: ﴿**اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ**﴾ قال: «وهذا يدل على أنَّ المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات الهداية والمكاشفة، إلَّا إذا اقتدى بشيخ يهديه إلى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الأغاليط والأضاليل؛ وذلك لأنَّ النقص غالب على أكثر الخلق وعقولهم غير وافية بإدراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط، فلا بدَّ من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل الكامل، فحينئذٍ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكمالات»[47].

**أقول**: ليت شعري! أيُّ كاملٍ هذا الذي يقتدي به الناقص ويتقوى عقله بنور عقله غير المعصوم؟! فالعقل يحكم بأن لا حجّية لأيِّ قولٍ ما لم يكن صادراً عن معصوم، وبالتالي فإن كان ثمّة حجّية فإنَّها لقول ذلك الكامل المعصوم لا للكشف، مضافاً إلى ما تقدم من أنَّ الأقوال حتى لو صدرت عمّن نثق بقوله أو نقطع بصدقه فإنَّها تبقى مقبولات لا تكون حدّاً أوسطاً في البرهان، فقد يحصل لنا اليقين ولكنه لا يكون بالمعنى الأخص المطلوب في الاعتقادات الكلية.

(45) المصدر السابق: ص100.

(46) المصدرنفسه.

(47) الرازي، تفسير مفاتيح الغيب ج1: ص142.

ثمَّ إنَّ أبا حامد الإصفهاني المعروف بـ(**ابن تركه**) في آخر قواعد التوحيد دعا السالكين من أصحاب المجاهدة إلى تحصيل العلوم العقلية لتكون ميزاناً في مكاشفاتهم حين فقدان المرشد[48].

والرجوع للميزان العقلي وإن كان صحيحاً، غير أنَّ القيمة العلمية بعد ذلك لا تكون للكشف، بل للعقل والبرهان أولاً وبالذات وثانياً وبالعرض للكشف، فالكشف في نفسه ليس حجّة وإنَّما بواسطة العقل والبرهان ثبتت له الحجّية.

هذا كلّه إذا كان الحاصل بالكشف هو عقيدة كلية، أمَّا في تفاصيل العقيدة، من قبيل أوصاف الجنّة والنار والحور العين والملائكة وغير ذلك، فإنَّ المعيار في صدقه مطابقته للنصوص الدينية القطعية فلا سبيل غيرها، فإن كان مطابقاً لما جاء فيها فنقبله بقبولنا للنصوص الدينية للكشف، وإن لم يكن مطابقاً فنردّه، وإن لم يكن له بيان في النصوص الدينية، فإن كان مستحيلاً عقلاً فهو مردود، وإن كان ممكناً عقلاً، (فنذره في بقعة الإمكان ما لم يذد عنه ساطع البرهان)؛ **وبالتالي لا أثر عملي له في بناء الرؤية الكونية.**

**الثاني: حجّية الكشف في الأحكام الشرعيّة**

ممَّا لا شكّ فيه أنَّ الطريق لمعرفة أحكام الشريعة هو نفس الشارع، وقد حدّد الفقهاء والأصوليون في أبحاثهم طرق استنباط الحكم الشرعي في الكتاب والسنّة والإجماع والعقل عند الإمامية، ومع إضافة أو نقص في بعضها عند غيرهم، والمحصّل أنَّه لم يثبت الكشف طريقاً لمعرفة الحكم الشرعي عند أهل الصناعة. فلو طابق

(48) انظر: ابن تركه، تمهيد القواعد: ص589.

الكشف ـ في الأمر المذكور ـ ما ثبت بالطرق المذكورة؛ فنقبله لقبولنا بها، لا بالكشف مستقلاً، وإن كان مخالفاً فنردّه غير مأسوف عليه، وأمّا إذا لم نعثر على بيان له في الكتاب والسنّة ولم يثبت من إجماع أو عقل، فنتوقف فيه؛ لأنَّ مصدره مجهول، ولا ميزان غير ما ذكرنا يعتمد للتمييز في الأمر.

نعم، لو كان المنكشف لنا بعض الحكم الأخلاقية، أو الهيئات القبيحة لبعض الرذائل، والجميلة لبعض الفضائل، فإنَّ هذا لا يلزم منه محذور شرعي ولا عقلي في التصديق به؛ لأنَّه قد يكون معيناً لزيادة الإيمان والتحلّي بالخلق الفاضلة، والتخلي عن الخلق الرذيلة، دون أيّة محاذير.

**الخاتمة**

بناءً على ما تقدّم، تبيّن أنَّ السلوك العملي مشروع في الجملة، وأنَّه قد يؤدي إلى الكشف، فالكشف ممكن الوقوع، بل قد نسلّم وقوعه ولو ظناً، غير أنَّه لا حجّية له في الاعتقادات الكلّية إلَّا بواسطة البراهين العقلية، ولا في الاعتقادات الجزئية والأحكام الشرعية إلَّا بواسطة النصّ الديني المعتبر شرعاً وما يتفرع عنه من إجماع وعقل، وأمّا في مجال الحكم الأخلاقية وانكشاف الهيئات السيّئة والحسنة للأفعال، فلا إشكال فيه عقلاً ولا شرعاً، ولكن ليس لنا طريق للجزم بواقعيتها.

# أهمّية البحث المعرفي

الأستاذ الدكتور محمّد عبد الخالق

## تمهيد

إنَّ الإنسان موجود مختار، بمعنى أنَّه إذا شاء فعل وإذا شاء ترك، فيمتنع أن يصدر عنه أيُّ فعلٍ من حيث هو فاعل إلَّا بإرادته ومشيئته، حتى في مواضع الإكراه والاضطرار، حيث يختار الإنسان الفعل الأقل ضرراً له، وإن كان يسمّى عرفاً بالفاعل المجبور أو المقسور.

وأمَّا ما يسمّى بالفاعل المجبور أو المقسور فلسفيّاً، فهو ممتنع من الناحية العقليَّة؛ حيث لا يكون هذا الإنسان في الواقع فاعلاً لفعله، بل محلّ للفعل بإرادة غيره.

فالإنسان تكويناً فاعل بالإرادة، ومحال ألَّا يكون كذلك، وهو مقتضى الحكمة الإلهيّة في النظام الأصلح للعالم، وهو أن يكون الإنسان مستكملاً بأفعاله الاختياريّة أوّلاً، وأن يكون مسؤولاً عن أفعاله ثانياً أمام الباري تعالى وأمام المجتمع الذي يعيش فيه، فالإنسان ينطلق في أفعاله الاختيارية من مبادئ

علميّة عمليّة جزئيّة تتعلّق لما ينبغي فعله وما ينبغي تركه.

والمدرك لهذا القضايا العمليّة الجزئيّة بحسب نظر الحكماء هو **العقل العملي**، حيث يُعدّ هو المحرِّك الأوّل والقريب والمدبِّر الرئيسي للأفعال الاختياريّة عند الإنسان[1].

واعتقاد العقل العملي بما ينبغي فعله أو ما ينبغي تركه، إنَّما ينبع من اعتقاده بحسن هذا الفعل أو قبحه، ومعنى الحسن عند الحكماء هو الكمال الموجب للسعادة المطلوبة بذاته للإنسان من حيث هو كائن حي ذو شعور.

فالإنسان إذا أدرك حسن فعلٍ ما اشتاق إليه تكوينياً، وإذا اشتد الشوق تحوّل إلى إرادة جامعة للعزم ودافعة للقوى المحرِّكة في أعضاء الإنسان؛ ليتحرَّك نحو تحصيل الكمال المطلوب الموجب للسعادة.

فالرابطة بين اعتقاد الحسن وانبغاء الفعل رابطة ذاتية تكوينيّة وليست أمراً اعتبارياً، فالاعتقاد الذاتي للإنسان بحسن الفعل له يقتضي بذاته صدور الفعل عنه، بتوسط الشوق والإرادة، ما لم يكن هناك مانع خارجي يمنع من صدور الفعل، أو مانع داخلي بوجود اعتقاد آخر بحسن فعل معارض له، والمرجِّح لأحد الفعلين حينئذٍ هو وجود الملكات الأخلاقيّة المختلفة، والتي هي في الواقع هيئات نفسانيّة راسخة في نفس الإنسان، حيث ترجِّح الفضائل الخلقيّة والكمالات الحقيقيّة كفّة العقل العملي تجاه التكامل المعنوي،

(1) نفس الشفاء: ص 285.

وترجِّح الرذائل الخلقيّة كفّة القوى الشهويّة والغضبيّة الحيوانيّة تجاه التسافل المادّي والكمالات الوهميّة.

**البحث الفلسفي النظري**

ونحن هنا لا نخوض في المباحث الأخلاقيّة العمليّة، بل نوجّه دفة البحث صوب البحث الفلسفي النظري، **فنقول:** إنَّ الاعتقادات العمليّة الجزئيّة المتعلّقة بما ينبغي فعله أو تركه، التي هي المبدأ الأوّل والقريب للأفعال الاختياريّة، والتي تعيّن مسير الإنسان في هذا العالم، إنَّما تكون منتزعة من مجموعة الاعتقادات العمليّة الكليّة بحسن أفعال وقبح أخرى، وهي التي تشكّل ما يسمّى **بالآيديولوجيّة أو الاعتقاد القيمي العملي عند الإنسان.**

وهذا الحسن كما بيّنا حقيقيته هو: الكمال المطلوب في نظر الإنسان لتحصيل السعادة المنشودة، وهذه الكمالات هي أمور وجوديّة محصّلة ومعلومة لدى الإنسان؛ لأنَّ المعدوم أو المجهول لا يُطلب ولا يُقصد.

وهذه الكمالات الوجوديّة المقصودة تارةً تكون **مادّية،** كالمال والبنون والنساء والجاه وغيرها من الكمالات الموجبة للذّة والسعادة الحسِّية أو الخياليّة أو الوهميّة، وتارةً تكون **معنويّة،** كالعلم والفضيلة والعبادة، والقرب الإلهي، وغيرها من الكمالات الموجبة للبهجة المعنويّة والسعادة العقليَّة.

ومن البديهي أنَّ تشخيص الكمالات الوجوديّة المطلوبة للإنسان، إنَّما تتوقف على نظرته الكليّة للحياة، ولهذا العالم،

وما يحيط به من موجودات، وإلى مبدأ العالم ومنتهاه، وحقيقة الإنسان ومصيره الأبدي.

وهذه النظرة الكليّة الفلسفيّة للوجود، التي تتعلّق بما هو كائن بالفعل تسمّى **بالرؤية الكونيّة أو أصول الفكر والاعتقاد**.

وممَّا تقدَّم يتبّين لنا مدى **وثاقة الارتباط الذاتي** بين الرؤية الكونيّة الفلسفيّة النظريّة، وبين الآيديولوجيّة العمليّة للإنسان، والتي تنعكس مباشرةً على سلوكه الاختياري كما بيّنا.

ويتبّين مدى أهمّية تلك الرؤية الفلسفيّة للحياة والعالم عند الإنسان، ومدى تأثيرها الكبير على تعيين مصيره في هذه الحياة وما بعدها.

فالإنسان الذي يعتقد ويؤمن بوجود مبدأ إلهي لهذا العالم يرجع إليه بعد رحيله ـ أي رؤية فلسفية إلهية ـ سيكون لديه بالضرورة آيديولوجيّة دينيّة تنعكس على سلوكه الفردي والاجتماعي، وعلى العكس من ذلك إن لم يكن لدى الإنسان الاعتقاد بمبدأ ومعاد إلهي، بل بمبدأ ومعاد مادّي ـ أي من التراب وإلى التراب ـ فسوف تتولّد لديه آيديولوجيّة مادّية تنعكس أيضاً على سلوكه في الحياة.

ومن هنا ينبعث **السؤال المصيري الهام** في عقل الإنسان، حول كيفية تشكّل هذه الرؤية الفلسفيّة لديه، حيث ينفتح الباب على مصراعيه للبحث حول مصادر المعرفة وأدواتها، التي يعتمد عليها الإنسان في تكوين رؤيته الفلسفيّة الكليّة عن الحياة والعالم.

فالبحث المعرفي **موضوعه هو المناهج،** أو الطرق المعرفيّة المختلفة والمتاحة لنا، التي يعتمد عليها الإنسان في البحث عن الواقع وبناء الرؤية الكونيّة والآيديولوجيّة، التي ترسم له طريقه في الحياة في هذه النشأة الطبيعيّة.

والبحث عن هذه المناهج المعرفيّة، إنَّما يكون من ثلاث جهات:

**الأولى: حجّيتها،** بمعنى صلاحيتها للاستدلال العلمي والمنطقي؛ لأنَّ العقل الأولي كما يحكم بضرورة الاستدلال على الاعتقاد النظري أو العملي، فإنَّه يحكم أيضاً بضرورة إحراز حجّية أو صلاحية الدليل الذي نعتمد عليه ونستدل به، وإلَّا فالمستدل بدليل فاسد، في حكم غير المستدل أو الحاكم بغير دليل.

فنقول مثلاً: هل الدليل العقلي حجّة؟ أو هل الدليل النقلي حجّة؟

وهذه من المباحث الضروريّة **المغفول عنها عند أكثر أصحاب العلوم والصناعات،** حيث يعتمدون على طرق معرفيّة مختلفة دون البدأ بالبحث حول حجّيتها وصلاحيتها للاستدلال، ممَّا أفقد الكثير من هذه العلوم قيمتها ومصداقيتها، حيث يتبيّن بعد ذلك أنَّهم قد بنوا قصوراً على رمال.

**بيان ذلك:** إننا نجد أنَّ الكثير من أصحاب المذاهب الكلامية والعقائدية، يبنون صرح مذاهبهم ورؤيتهم الكونيّة على مناهج معرفية متعدّدة دون النظر فى حجّيتها، وكأنَّها مفروغة

الحجّية والصحّة، وبطبيعة الحال، فإنَّ تعدّد المناهج المعرفيّة يؤدى بالضرورة إلى تعدّد الرؤى الكونيّة والمذاهب المتعلّقة بها، ثمَّ **يقع الصراع المرير بين هذه المدارس** حول أرائها الفلسفيّة أو الكلاميّة أو المادّية بنحوٍ لا يمكن التوفيق بينها، كما حدث على مرِّ التاريخ بين الفلاسفة والمتكلّمين؛ لغفلتهم عن تحرير محلّ النزاع بينها، وهو تعدّد المسالك المعرفيّة.

والأسوء من ذلك ما يقع لأصحاب العلوم العملية، كعلماء الأخلاق والاجتماع والسياسة، حيث يبنون نظريّاتهم المختلفة، ويتصارعون حولها دون الأخذ فى الاعتبار مناشئ هذا الاختلاف والصراع، وهو **تعدّد الرؤى الكونيّة**، وما قامت عليه من تعدّد المناهج المعرفيّة، ولو حرّروا محلَّ النزاع لانتقل بهم البحث إلى المقام المعرفي أوّلاً ثمَّ المقام الفلسفي المتعلّق بالرؤية الكونيّة.

**الثانية**: **حدود صلاحيتها للاستدلال**، بمعنى الى أيِّ مدىً يمكن الاعتماد عليها، وطبيعة الموضوعات والقضايا التي تتعلّق بها أحكامها، وهذه من المباحث الضروريّة المانعة من تداخل العلوم والأحكام، وتؤمّن لنا الاستعمال الصحيح للأدلة المعرفيّة المختلفة فى مواضعها الصحيحة.

فنقول مثلاً: هل الدليل التجريبي بعد الفراغ من حجّيته يتعلّق بالموضوعات التى وراء المادّة؟ وهل الدليل العقلي بعد إحراز حجّيته يتعلّق بالجزئيات أو القضايا الاعتباريّة مثلاً؟

وما هي حدود الدليل النقلي، وهل يفيد اليقين أم الظن؟ وهكذا..

الثالثة: **الارتباط المنطقي بين مصادر المعرفة**، وما هو الحاكم وما هو المحكوم، وما هو الذي ينبغي تقديمه وما هو الذى ينبغي تأخيره عند التعارض، وهو أيضاً من المباحث المهمة جدّاً والمانعة من تصادم وتضارب الأحكام العلميّة؛ وبالتالي اجتناب الصراع.

فمثلاً إذا تعارض الدليل العقلي مع الدليل النقلي فى مسألةٍ عقائديّة، أيّهما يُقدّم على الآخر؟ وهكذا.

**تأثير البحث المعرفي على المستويات الثلاثة**

وممَّا تقدَّم تتبيّن لنا الأهمّية البالغة للبحث المعرفي على المستوى الفردي والاجتماعي والعلمي:

**أوّلاً: على المستوى الفردي**، حيث يستطيع الإنسان أن يبني رؤيته الكونيّة الفلسفيّة على أساسٍ متين ومنهج معرفي مناسب وصحيح؛ وبالتالي يتمكن من وضع آيديولوجيّة عملية صحيحة تمهِّد له طريق السعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة.

فالإنسان إنَّما يسعد أو يشقى بسلوكياته وأفعاله الاختيارية، المبتنية كما قلنا على العقيدة العمليّة القائمة على الرؤية الفلسفيّة التى تمَّ تشكيلها على أساس منهجٍ معرفي معيّن.

فالخطأ فى انتخاب المنهج المعرفي الصحيح للبحث النظري والعملي، يؤدي بالضرورة إلى الانحراف فى بناء الرؤية الكونيّة الواقعيّة، والوقوع فى مستنقع الآيديولوجيات الأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياسية الفاسدة والمضلِّلة للسلوك الاختياري عند الإنسان.

**ثانياً: على المستوى الاجتماعي**، فإنَّ تقنين الفكر ووضع

ميزان معرفي دقيق يصلح لأن يكون معياراً للتفكير الصحيح، وأساساً للحوار الفكري الهادف البنّاء، بعيداً عن المهاترات والجدالات العقيمة؛ لأنَّ الحوار الفكرى إن كان يتعلّق بالمسائل العمليّة كالمباحث الأخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية، فينبغي أن ينطلق طرفي الحوار من رؤية كونية واحدة، ومنهج معرفي واحد، وإلَّا **استلزم ذلك عقم الحوار**، وكذلك إن كان الحوار يتعلّق بالمسائل النظريّة العقائدية، حيث ينبغي أن يعتمد المتحاورون على منهجٍ معرفي واحد، وإلَّا لأصبح الحوار بلا جدوى، **ولتحوّل إلى صراعٍ وتناحر**.

وهذا هو في الواقع محور آداب الحوار الحقيقي، وأمَّا عدم التعصّب وحسن الإنصات واحترام الرأي الآخر ـ الذي ينادي به الحداثويون ـ وغيرها من الآداب الأخلاقية، وإن كان مطلوباً كوسيلة لاستمرار التحاور البنّاء، ولكنه ليس غاية للحوار، بل ينبغي أن يكون الحوار هادفاً ومثمراً، وعلى أساس قوانين علمية ومنطقية؛ ليتميّز الحق من الباطل، والصواب من الخطأ.

وتقنين الفكر إنَّما يكون بتقنين التفكير وتقعيده، بحيث يقوم على أُسس منطقية وموضوعية بعيدة عن الميولات والأذواق الشخصية.

**بيان ذلك**: إنَّ التفكير كظاهرة طبيعية محكومة بسلسلة من القوانين العقليَّة النابعة من فطرة الإنسان، والتي اكتشفها **المعلّم الأوّل أرسطو** في القرن الرابع قبل الميلاد، وقام بوضعها بعد تصنيفها وترتيبها وبيان شرائطها وأحكامها في صناعة المنطق،

حيث يمكن أن نشير إليها بما يناسب المقام:

**فنقول**: لا شكّ أنَّ الحياة التفكيرية من الخصائص الذاتية للطبيعة الناطقة الإنسانية، والتفكير هو الحركة الإرادية في المعقولات الذهنية بقصد اكتساب المجهول، الذي يكون مجهولاً من وجه، ومعلوماً من وجهٍ آخر.

والشيء كما يُعلم من وجهين تصوّراً وتصديقاً، فهو يُجهل من وجهين، فالتفكير إنَّما يقصد به اكتساب المجهول التصوّري أو التصديقي بحيث يصير معلوماً للإنسان.

واكتساب المجهول لا يكون إلَّا بالمعلوم؛ لأنَّ الحركة تكون فيه، وهو رأس مال المفكر، ولذا قال **الحكماء**: (وكلُّ تعليمٍ وتعلّمٍ ذهني وفكري فإنَّما يحصل بعلمٍ قد سبق)[2].

وهذه الحركة التفكيرية في الواقع حركة صناعية تأليفية، مركّبة من مادّة وصورة، فأيُّ صانعٍ يحتاج في صناعته إلى مواد خام معيّنة، يؤلّف بينها على صورة خاصة لتحصيل المطلوب.

والخطأ في الصناعة إن حصل، فإمَّا أن يكون من جهة المادّة، أو من جهة الصورة، أو من كليهما معاً، والصانع الماهر هو الذي يستطيع أن ينتخب المواد الجيّدة والمناسبة، ثمَّ يؤلّف بينها على الهيئة أو الصورة المناسبة للمطلوب.

وصناعة المنطق هي التي تعلّمنا كيف ننتخب المعلومات المناسبة التي تكون مادّة المطلوب، وكيف نؤلّف بينها ونرتبها

(2) برهان الشفا: ص57.

على الهيئة الصحيحة.

وبيان كيفية الترتيب المناسب للمعلومات، إنَّما يكون على عهدة المنطق الصوري في بابي المعرّف والدليل، وأمَّا كيفية انتخاب المواد المناسبة، فيكون على عهدة الصناعات الخمس.

وفي **باب المعرّف** نتعلم كيف نكتسب المجهول التصوّري بالحدِّ والرسم، ومقدّمته مبحث الكليات الخمس، وفي باب الحجّة أو الدليل نتعلم كيف نكتسب المجهول التصديقي، أي: كيفية الاستدلال، ومقدّمته مبحث القضايا.

ومن هنا صارت مباحث المنطق الصوري أربعة أبواب، وإذا ألحقنا به مباحث الصناعات الخمس، صارت مجموع مباحث المنطق تسعة أبواب.

وقد تبيّن في باب المعرّف، أنَّ الحدَّ التام المؤلّف من الجنس والفصل هو وحده الذي يؤمّن لنا تصور الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، حيث إنَّه يتألف من الأجزاء الذاتية للماهيّة التي تمثّل الحقيقة المعقولة للشيء في نفسه وذاته. أمَّا الأجزاء البسيطة، فتعرَّف بلوازمها الذاتية البيّنة والقريبة التي تقوم مقام الكنه في الحكاية عن الذات، كما صرّح بذلك أساطين المنطق والحكمة.

وقد تعرّض المناطقة في باب المعرّف، وأيضاً في صناعة البرهان، إلى كيفية اكتساب الحدّ بالتحليل والتركيب، وبيان المعيار الصحيح في مطابقته للمحدود الخارجي، فمن أراد

التفصيل فليرجع إلى هناك[3].

(3) برهان الشفاء: ص 306.

أمَّا في **باب الدليل،** فيتعرّض المناطقة إلى أنواع الاستدلالات المختلفة من حيث الصورة، من القياس والاستقراء والتمثيل، وتبيّن أنَّ القياس هو العمدة في الاستدلال وإليه يرجع الاستقراء والتمثيل.

وقد قسّموا القياس من حيث الصورة إلى اقتراني واستثنائي، وبيّنوا الأشكال الأربعة للقياس الاقتراني بضروبه المختلفة، وأثبتوا هناك أنَّ صورة القياس الاقتراني والاستثنائي الجامع للشرائط المذكورة هناك، هي التي تفيد اليقين اللازم دائماً من حيث الصورة، وأنَّ الشكل الأوّل للقياس، هو أفضل الأشكال وأكثرها بداهةً في إفادة اليقين الصوري وإنتاج الموجبة الكلية، ثمَّ يليه الشكل الثاني فالثالث، حيث يكون الحدُّ الأوسط هناك دائماً واسطة ضرورية في إثبات النتيجة.

وقد كانوا تعرّضوا قبل ذلك في باب القضايا، وبعد البحث عن صورها إلى بيان أصنافها، من حيث تعلّق أنحاء التصديق بها، وهي المسمّاة بالأحوال المادّية للقضايا، حيث قسّموها بالقسمة الأولى إلى أربعة أصناف، وهي: المسلّمات، والمظنونات، والمخيّلات، والمشبّهات. والمسلّمات هي القضايا التي تفيد تصديقاً جازماً لسببٍ ما، وهذا السبب إمَّا أن يكون من تلقاء نفس المصدّق وهي المعتقدات، أو من خارج كقول نبيٍّ أو إمام أو ثقة، وسمّوها بالمأخوذات والمقبولات.

ثمَّ قسّموا المعتقدات إلى القضايا التي يعتبر فيها المطابقة للخارج أو لا يعتبر فيها ذلك، والأولى إمَّا أن تكون مطابقة للواقع بالفعل وهي الواجب قبولها أو البديهيات، أو لا، وهي الوهميات، أي: الاعتقادات الخاطئة في الجهل المركّب، وأمَّا التي لا يعتبر فيها المطابقة للواقع، فهي المشهورات[4].

فقد تحصّل ممَّا تقدَّم: إنَّ القضايا التي تفيد اليقين وتكون مطابقة للواقع دائماً هي البديهيات العقليَّة والبيّنة بنفسها، وما يبتنى عليها من النظريّات المبيّنة بها.

وبعد الفراغ من البحث الصوري للقياس، أفردوا بعد ذلك بحثاً عن القياس من حيث مواده المأخوذة فيه، أي: طبيعة القضايا التي تشكّل مقدّمات القياس ومبادئه الأُولى من حيث تعلّق التصديق بها كما مرَّ، فانقسم القياس بحسبها إلى خمسة أنواع تدخل في صناعات خمس، وهي:

**القياس البرهاني** المؤلَّف من القضايا الواجب قبولها بالذات أو بالغير، ويهدف إلى معرفة الحقيقة بحسب الواقع ونفس الأمر. **والقياس الجدلي** المؤلَّف من المشهورات والمسلّمات، ويهدف إلى إلزام الخصم وإفحامه. **والقياس الخطابي** المؤلَّف من المظنونات والمقبولات غير المشهورة، ويهدف إلى إقناع الجمهور. **والقياس الشعري** المؤلَّف من القضايا المخيّلة، ويهدف إلى التأثير في نفس المستمع بالقبض أو البسط. **والقياس المغالطي السوفسطائي** المؤلَّف من المشبّهات، ويهدف إلى التضليل أو التخطئة الامتحانية.

(4) انظر: الإشارات والتنبيهات (شرح المحقّق الطوسي) ج1: ص213.

وقد تبيّن إنَّ القياس البرهاني الذي صورته صورة القياس المنتج بالضرورة العقلية، ولا سيّما من الشكل الأوّل البديهي الإنتاج، ومادّته القضايا الواجب قبولها بالذات أو بالغير، هو الوحيد من بين هذه الأقيسة، الذي يفيد اليقين بالمعنى الأخص؛ أي: اليقين الثابت المطلق المطابق للواقع.

أمَّا إفادته اليقين، فلأنَّ صورته بديهية الإنتاج ومادّته القضايا واجبة القبول، أمَّا كونه ثابتاً ومطلقاً ومطابقاً للواقع، فلأنَّ الحدَّ الأوسط فيه ـ علاوةً على كونه واسطة في الإثبات العلمي كسائر الأقيسة الصحيحة الصورة ـ هو أيضاً واسطة في الثبوت، أي: ثبوت النتيجة؛ لكونه علّة واقعية، إمَّا خارجية أو تحليلية نفس أمرية لثبوتها.

مثال العلَّة الخارجية كقولنا: (**الإنسان ناطق**)، (**وكلُّ ناطقٍ متعجب**) (**فالإنسان متعجب**).

فالحدُّ الأوسط هنا، كما أنَّه واسطة في الإثبات العلمي للنتيجة، فهو علَّة اقتضائية خارجية لثبوت التعجب للإنسان.

ومثال العلَّة التحليلية قولنا: (**العالم متغيّر**)، (**وكلُّ متغيّرٍ حادث**)، (**فالعالم حادث**).

فالتغيّر هنا كما أنَّه واسطة في إثبات النتيجة، فهو علَّة تحليلية نفس أمرية اكتشفها العقل كعلّة واقعية للحدوث؛ لأنَّ التغيّر خروج من القوّة إلى الفعل، وهو يستلزم الحدوث الذي هو خروج من العدم إلى الوجود.

وهذا معنى قولهم: (**إنَّ ذوات الأسباب لا تعلم إلَّا بأسبابها**)[5] وإنَّ البرهان هو الذي يفيد العلم بالأشياء من أسبابها الذاتية، قال **ابن سينا**: (فإنَّ العلم اليقيني بكلِّ ما له سبب، من جهة سببه)[6]. وبناءً على ذلك فاليقين البرهاني ثابت؛ لامتناع انفكاك العلَّة التامة عن معلولها. وهو مطلق، أي: غير نسبي؛ لأنَّه لم تحصل نتيجته بالذوق والاستحسان، بل بنحوٍ موضوعي واقعي.

كما أنَّه مطابق للواقع؛ لمطابقة مقام الإثبات العلمي مقام الثبوت الواقعي. هذا وقد وضع المناطقة في صناعة البرهان شرائطَ وأحكاماً متعدّدة للقياس البرهاني، من لزوم كون مقدّماته كلية، حتى يصدق الحكم على جميع الأفراد في جميع الأحوال، وضرورية الصدق، وذاتية المحمول، بمعنى أن يكون المحمول مأخوذاً في موضوعه أو العكس، لتكون المقدّمات بيّنة وعلّة بالذات ومسانخة للنتيجة، وأن تكون أولية بمعنى ألّا يعرض المحمول على الموضوع لأمرٍ أعم، حتى لا تتداخل العلوم فيما بينها، إلى غير ذلك من الشرائط التي تهدف إلى شيءٍ واحد، وهو إفادة اليقين بالمعنى الأخص، الذي هو أرقى وأشرف أنواع الاعتقاد.

إلى هنا يكون قد تبيّن لنا طبيعة المنهج العقلي البرهاني لهذه المدرسة المعرفية، فهي لا تعتمد في كشف الواقع إلَّا على الحدِّ أو ما يقوم مقامه عند الضرورة في اكتساب التصوّر، وعلى القياس البرهاني في اكتساب التصديق، بحيث تكون كلُّ معارفها

(5) برهان الشفاء: ص 57.

(6) برهان الشفاء، شرح الشيخ مصباح اليزدي: ص237.

الوجودية ورؤيتها الكونيّة الفلسفيّة وآيديولوجيتها العمليّة بعد ذلك مبنية على أساس محكم ورصين على قدر الطاقة البشرية.

وممَّا تقدَّم يتبيّن لنا أنَّ هذه القوانين ليست اعتبارية أو تعبّر عن وجهة نظر شخصية، بل هي مكتشفة ومنتزعة من البديهيات العقليَّة الأولية، والتي يستلزم إنكارها الوقوع في مستنقع السفسطة والشك المطلق.

ونحن في البحث المعرفي، واستناداً إلى هذه القوانين الطبيعية المحقّقة، نبحث عن صلاحية هذه المناهج المعرفية ودائرة صلاحيتها وعلاقة بعضها ببعض، حتى نتمكن أن نضع الأشياء في مواضعها الطبيعية ونستعمل الأدوات المعرفية في مواضعها المختصّة بها دون تداخل أو طغيان.

فكلُّ بحثٍ علمي له أدواته المختصّة به، والتي ينبغي الاعتماد عليها إثناء الحوار، ومع اعتماد المنهج المعرفي المناسب للموضوع، يمكننا حينئذٍ من التوصّل إلى نتائج صحيحة ومتقاربة دون تناحر أو صراع، وتكون جميع حوارتنا الفكريّة بنّاءة ومثمرة، وهو من أبرز معالم الحضارة الإنسانية الحقيقية.

**ثالثاً: على المستوى العلمي (تأسيس علم أصول الاعتقاد بإزاء علم أصول الفقه).**

وهو من العلوم المفقودة المجهولة في حوزاتنا العلميّة ومراكزنا الجامعيّة للأسف الشديد، مع كون الحاجة إليه ماسة وضرورية.

فالعقل الأولي كما يحكم بضرورة الاستدلال على سائر الأحكام العلمية، يحكم أيضاً بضرورة إحراز صلاحية هذه الأدلة للاستدلال قبل الاعتماد عليها في تحقيق المسائل العلميّة.

وقد توجّه الفقهاء منذ قديم الزمان فى حوزاتنا العلميّة إلى ضرورة وجود هذا العلم بالنسبة لأدلة استنباط الأحكام الشرعيّة، فوضعوا علم أصول الفقه، حيث توصّلوا فيه إلى بيان حجّية أدلة استنباط الأحكام الشرعيّة، ودائرة حجّيتها، وعلاقة بعضها ببعض، وكيفية ترجيح بعضها على بعض عند حصول التعارض، الأمر الذي أدّى إلى تحكيم أُسس علم الفقه، وصيانة الأحكام الفقهيّة من الانحراف.

أمَّا في مجال أصول الفكر والاعتقاد، فقد تمّ إهمال هذا العلم بالكليّة من قبل المراكز والحوزات العلمية، ممَّا أدّى إلى فقدان الموازين الفكريّة وانفراط عقد المباحث الفكريّة والاعتقاديّة، والوقوع في مستنقع الخرافات والفوضى المعرفيّة والصراع الفكري المرير.

فقد تفرّق الناس فى المجال الفكري المعرفي إلى اتجاهات ومسالك معرفية مختلفة ومتقابلة، من عقليّة ونقليّة وحسِّية وعرفانيّة وكلاميّة وغيرها، ممَّا أدّى إلى وقوع الصراع والتناحر

الفكري بينها على مرِّ التاريخ، بعد أن تولّد منها مدارس فكريّة مختلفة تقف في وجه بعضها البعض.

**ولا نجاة لنا للخروج من هذا المستنقع إلَّا بإحياء هذا العلم، وتثبيت أركانه، وتأسيس موازينه؛ انطلاقاً من نقطة الصفر، لتشييد صرح الفكر والمعرفة على أساسه.**

علماً أنَّ المشاكل التي تواجه البحث الفكري والاعتقادي، إن لم نقل أكثر فليست بأقل من المشاكل الحاصلة في البحث الفقهي واستباط الفتوى، فإن كانت علَّة الاحتياج إلى البحث الأصولي في علم الفقه وجود جملة من المشاكل يراد حلّها وتجاوزها، فهي بعينها حاصلة في البحث الفكري والاعتقادي، والمعلول لا يتخلّف عن وجود علّته، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى إنَّ الانحراف الذي قد يقع في الفكر أو الاعتقاد أخطر بكثير من الأخطاء التي يمكن أن تقع في جزئيات وفروع عمل المكلّف؛ إذ بالأوّل يفسد الدِّين ويتبعه فساد العمل، والثاني لا يكون إلَّا بفساد بعض العمل مع سلامة الدِّين؛ لذا ورد أنَّ مسائل الاعتقاد هي الفقه الأكبر؛ ولذا نجد أنَّ الانبياء سلام الله عليهم أوّل ما ابتدوا به ومدحوا العقل، وحاولوا إرجاع الناس إلى عقولهم، ثمَّ دعوهم لقبولهم: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[7]، ﴿**وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ**﴾[8]، ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ**

(7) يوسف: 35.

(8) يوسف: 105.

**أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾**[9]، ومئات الآيات الشريفة على هذا النمط، فمثل هذه الآيات مليئة بالقياسات العقلية، ومرشدة إلى كيفية الوصول إلى النتائج الحقّة المطابقة للواقع بعد بناء المقدّمات التفكيرية الصحيحة.

(9) الزمر: 38.

**أبواب البحث المعرفي**

وممَّا تقدَّم يتبيّن لنا أهمّية البحث المعرفي على المستوى الفردي والاجتماعي والعلمي، وينبغي لنا الآن التعرّض لأبواب هذا العلم الذي يندرج فيها مسائله، **فنقول**: إنَّ البحث المعرفي ينقسم بالقسمة الأولى إلى ثلاثة أبواب، بينها ترتيب طبعي طولي منطقي:

في **الباب الأوّل** يدور البحث حول قيمة المعرفة، وهل أنَّ لمعارفنا الحاصلة لنا بالطرق المختلفة قيمة معرفية، بمعنى أنَّها مطابقة للواقع أم لا؟

وهذا المدخل نسمّيه بنقطة الصفر التي ينبغي الانطلاق منها لتشييد صرح المعرفة؛ لأنَّه بدون تثبيت واقعية معارفنا النظريّة والعملية، وإثبات إمكان المعرفة، فلا يمكن أن ينفتح باب التعليم والتعلّم، ويمتنع إثبات أيِّ اعتقادٍ نظري أو قيمة عملية.

وفي هذا الباب يتمُّ التصدّي لسائر المذاهب التشكيكية والسفسطائية والنسبية، وإثبات إمكان العلم واليقين وثبات العلم وإطلاقه.

وبعد الفراغ من الباب الأوّل وإثبات قيمة المعرفة وإمكان العلم، ننتقل إلى **الباب الثاني** في البحث حول أدوات المعرفة المتاحة لنا لكشف الواقع وتحصيل المعرفة، كالحسّ والتجربة والعقل والنقل والقلب.

وهناك يتمُّ البحث الموضوعي عن حجّية هذه الأدوات المعرفية، بمعنى صلاحيتها للاستدلال وحدود صلاحيتها بالنسبة لموضوعات أحكامها؛ لنتعرّف في النهاية على الميزان المعرفي الصحيح والصادق، الذي نرجع إليه سائر الموازين والأدوات في منظومة متكاملة ومنسجمة مع بعضها البعض.

وفي الختام يتعرّض البحث المعرفي في **بابه الثالث** إلى بيان معالم المدارس المعرفيّة المختلفة، كالمدرسة التجريبيّة والأخباريّة والكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة والمدارس التلفيقيّة من كلمات شيوخها وعلمائها، ثمَّ وضعها تحت مجهر النقد العلمي الموضوعي؛ لبيان مواضع الخلل أو القوّة فيها؛ لنخلص في النهاية إلى المدرسة الحاكمة التي ينبغي أن ترجع إليها سائر المدارس المعرفيّة الأخرى، وتعمل في ظلِّ حكومتها الرشيدة، **ألا وهي المدرسة العقليَّة**.

وفى هذا الباب يتمُّ التعرّض لهذه المدارس لا من الناحية الفلسفيّة أو الكلاميّة أو الآيديولوجيّة، بل يدور البحث من الجهة المعرفيّة، والتي أهملها أصحاب هذه المدارس الفكريّة، وأوقعونا فى مستنقع من الصراعات الفكريّة والمذهبيّة التي لا حدَّ لها ولا نتيجة؛ لأنَّه مع اختلاف المناهج المعرفيّة لا يمكن الوصول إلى رؤية كونيّة واحدة أو آيديولوجيّة مشتركة.

ومن هنا تكمن أهمّية الشروع بالبحث المعرفي قبل البحوث الفكريّة الأخرى، فينبغي أن نوجّه دفة بحوثنا الفكريّة تجاه البحث المعرفي للاتفاق أوّلاً على موازين ومناهج البحث العلمي؛ لنتمكن بعد ذلك من الخوض في المباحث الفكريّة النظريّة والعمليّة بنحوٍ علمي ومنطقي، لنصل بعدها إلى نتائج متقاربة تخدم العلم والمجتمع بعيداً عن الصراعات المذهبية والتناحر الفكري؛ إذ بالبحث المعرفي نضع الحدَّ الفاصل بين الاتجاهات المختلفة للمدارس المتعرّضة للبحث الفلسفي والمعرفي، ويكون ذلك من خلال التمييز بين أدوات المعرفة المعتمدة لدى كلِّ مدرسةٍ، وبيان قيمتها المعرفية وحدود إدراكها كما أسلفنا.

# نسبيَّة المعرفة.. وآثارها على الدِّين والمجتمع والقيم الأخلاقيَّة

الدكتور عدنان الحسيني

تكاد مقولة النسبيّة تسيطر على الأفكار والمعاهد العلميّة في العالم، بل حتى الناس البعيدين عن حالة البحث والجِلاد العلمي؛ لما لها من لذّة تخايل الأذهان بأنّها على شيءٍ من المشاركة في رصد الفكر والمعرفة الإنسانيّة.

والنسبيّة في المعرفة بدأت مع ظهور السوفسطائيين، وبروز نجمهم في القرن الخامس قبل الميلاد، الذين جالوا في البلاد يعلّمون الشباب مختلف أصناف العلوم، فشملت فنَّ القول والنحو وطبيعة الفضيلة والفنون والموسيقى والرياضيات والفلك والعلوم الطبيعية وفنَّ الخطابة[1].

ويمكن القول: إنَّ السفسطة تساوق إنكار المعرفة، التي اتخذوا تجاهها المواقف الأربعة الآتية:

**الأوّل**: إنكار الواقع الخارجي.

(1) انظر: السوفسطائية في الفكر اليوناني، ص147-152.

**الثاني**: التشكيك في قدرة أدوات المعرفة على معرفة الواقع الخارجي وكشفه، ويسمّون الشكاكين.

**الثالث**: تغيّر العلم وعدم ثباته.

**الرابع**: نسبيّة العلم وعدم إطلاقه[2].

(2) انظر: أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص36.

**منهج الشكّ**

يمكن تقسيم الشُكاك إلى قسمين رئيسيين هما: الشُكاك القدماء، والشُكاك المحدثين. أمَّا الطائفة الأولى، فيمثّلها السوفسطائيون المذكورون، الذين كان شكهم شكاً مطلقاً في جميع أدوات المعرفة، وأمَّا المحدثين فهم من شكَّ في بعض الأدوات عن تلقف الحقيقة والواقع.

**الشُكّاك القدماء أو السوفسطائيون**

جعل السوفسطائيون الإنسان محوراً لدراساتهم، وإنَّه المقياس لكلِّ شيءٍ، وهي محاولة لتغيير نمط الدرس الفلسفي، الذي يدقّق في النظر إلى الطبيعة وما وراء الطبيعة، فاعتقدوا أنَّ الانشغال بذلك يأخذ بالإنسان بعيداً عن واقعه، ويلهيه عن حقيقة الوصول إلى سعادته؛ لذا (نظراً لاهتمام السوفسطائيين بالفائدة المرجوة من الحياة، فقد أهملوا العلوم النظريّة ـ وبخاصة الرياضيات ـ لأنَّها لا تمت بشيءٍ إلى الحياة العمليّة، وصوبوا أنظارهم باتجاه العلوم العمليّة، فاهتموا بتعليم النحو والبلاغة والخطابة والتاريخ ونشأة المجتمع البشري وطبيعة الإنسان والتربية؛ لأنَّها فنون يمكن النقاش فيها، كما يمكن أن تقبل فيها الآراء الشخصيّة وتؤدي

بصاحبها إلى منافع آنية عاجلة)[3].

**إذن**، المعرفة عندهم إنسانيّة، يقوم بفعلها الإنسان ويخدم بها مصالحه ويقضي حاجاته، ولا تكون المعرفة معرفة إذا فقدت شرطها الإنساني؛ وبالتالي لا فاصلة بين الذات والموضوع، بل هما حقيقة واحدة مندمجة بمثابة اللحمة والسدى[4].

يقول **وولتر ستيس** في "تاريخ الفلسفة اليونانية": (لم يكونوا مدرسة للفلاسفة... وليس عندهم أيُّ مذهبٍ للفلسفة يشتركون فيه جميعاً، ولا نجد أيّاً منهم قد شيّد مذهباً للفكر. ليس لديهم شيء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكريّة المفككة، كما لم تكن هناك رابطة شخصيّة تربط أحدهم بالآخر... لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة)[5].

وأقدم سوفسطائي هو **بروتوجوراس** المولود حولي (480ق. م)، وهو صاحب المقولة الشهيرة: (الإنسان هو معيار كلِّ الأشياء، معيار ما هو موجود فيكون موجوداً، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجوداً)[6].

وكما يقول **أفلاطون** بأنَّ المعرفة عند بروتوجوراس تعتمد على نفس الشخص العارف، فتكون نسبيّة متغيّرة من فردٍ لآخر، وما يبدو حقٌّ بالنسبة لإنسان فهو حقّ، ولكن ذلك لا يسوّغ أبداً كون ما يبدو لآخر في نفس القضية باطل بل هو حقّ أيضاً، فكلاهما على حقٍّ والآخرين على حقٍّ، ولا بأس بتعدّد الأنظار في قضيةٍ واحدة[7].

(3) السوفسطائيون بين الوجودية والبراغماتية، ص59.

(4) انظر: السوفسطائية في الفكر اليوناني، ص115.

(5) تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس، ص79.

(6) المصدر السابق، ص80.

(7) انظر: نظريّة المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص31.

ويأتي في المرتبة الثانية زميله **جورجياس،** الذي كان متطرفاً بصورة أكبر في قضية النسبيّة، فقد ذهب إلى أنَّه لا يوجد شيءٌ، وحتى إن وجد فلن نستطيع معرفته، وحتى لو استطعنا معرفته فلن نستطيع إبلاغه للآخرين[8].

اتخذ السوفسطائيون الشكَّ منهجاً لهم في التنظير، فشككوا في المعرفة ـ وإن كان الشهيد مطهّري يذهب إلى أنَّ السوفسطائيين يختلفون عن الشكاكين، فأصحاب المذهب الأوّل يذهبون إلى خياليّة المعرفة البشريّة بأسرها بما فيها البديهيات الأوليّة، وأنَّ عالم المعرفة خواء لا معنى له.

أمَّا المذهب الثاني، فقد اعترفوا بوجود واقعية، إلَّا أنَّه من الصعب الوصول إليه واكتشافه؛ ولذلك كلُّ فردٍ له فهمه الخاص به[9] ـ وذهبوا إلى أنَّ العقل عاجز عن الوصول إلى أيِّ علمٍ أو معرفة، وحال العقل ليس أفضل من حال الحسِّ في حكمه على الأشياء، فكما أنَّ الحواس تخدعنا، فكذلك العقل يخدعنا[10]، فانتهوا إلى أنَّ (معرفة المعروف تحصيل للحاصل، وأنَّ السعي لمعرفة ما لا يعرف رجم بالغيب... وقد دفع هذا إلى تزلزل الثقة بوسائلنا في إدراك الحقيقة، فإذا كان الحسُّ لا يقدم لنا إلَّا سيل من الوقائع المتغيّرة والمتعدّدة، التي تفتت الحقيقة وتطيح بثباتها، ممَّا يمنع إمكانية العلم، وهو المأخذ الذي رفعه دعاة العقل

(8) انظر: المصدر السابق، 32.

(9) راجع: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهّري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى، ط2، 1422هجرية، ص226.

(10) انظر: السوفسطائية بين الوجودية والبراغماتية، ص63.

تأكيداً لأُطروحتهم، فإنَّ القضية المقابلة لم تكن بأفضل من سابقتها، وإذا كانت الحواس تخدعنا وتعطينا عالماً من الوهم والظن، فلماذا نعدُّ عالم العقل أصدق من عالم الحواس، وكيف لنا أن نعرف أنَّ العقل لا يخدعنا كما تخدعنا الحواس؟[11]

وهناك مدرستان أبرزتا منهج الشك، هما: **المدرسة البيرونية، والمدرسة الأكاديمية الجديدة**، الأولى أسسها بيرون[12]، والثانية يعتبر اركسيلاوس (أو ارسيزيلاس) وكارنيادس أبرز مؤسّسيها.

وكلٌّ من هاتين المدرستين لها مبادئ تسير وفقها، وأصحاب المدرسة الأولى ينادون بثلاثة مبادئ هي:

**الأوّل**: عدم استطاعة معرفة ماهيّات الأشياء وحقائقها؛ لأنَّ المعرفة تعتمد على أداتي الحسِّ والعقل، فأمَّا الحواس فهي تظهر الأشياء والموجودات لا على ما هي عليه في واقعها، بل كما تبدو للناس، وأمَّا العقل فإنَّه يعتمد في أحكامه على العادات والأعراف والتقاليد الموروثة؛ وبالتالي فلا يمكن الوصول إلى حكمٍ صحيح.

**الثاني**: وجوب التوقف عن الحكم، وهو الأمر الذي يؤدي إليه المبدأ الأوّل.

**الثالث**: مبدأ اللامبالاة أو عدم الاكتراث، وهو المبدأ الذي يحقّق للإنسان السعادة القصوى.

أمَّا أتباع الأكاديمية، فإنَّهم ـ بالإضافة إلى اقتناعهم

(11) السوفسطائية في الفكر اليوناني، ص107.

(12) أو فورون، وهو من مدينة ايليس، وصاحب الإسكندر المقدوني في رحلته إلى الهند، وكانت لرحلته تأثيراً عميقاً في نظرته المعرفيّة كما يذهب البعض (علي محمد أسبر في كتابه الوجود والمفسّرون، ص60)، وإن كان البعض الآخر من الباحثين لا يقبلون بهذا الأمر (عبد الرحمان بدوي في الموسوعة). وكان من أبرز تلامذته (تيمون).

بمبادئ البيرونية ـ أضافوا المبادئ التالية:

**أوّلاً**: تناقض أفكار الناس وعدم اتفاقهم.

**ثانياً**: امتناع البرهان التام وتسلسل البرهان إلى ما لا نهاية على أساس أنَّ قسمة الشيء لا تنتهي.

**ثالثاً**: إنَّ عقول الناس متفاوتة كما أنَّ حواسهم متفاوتة، وهذا ناتج عن اختلاف تصوراتهم ونسبيّتها.

**رابعاً**: كلُّ برهانٍ يعود في النهاية إلى مصادرة على المطلوب.

**خامساً**: حصول الدور دائماً؛ لأنَّ ما نبرهن به على قضية يحتاج لهذه القضية كي نبرهن عليه، فلا يمكن البرهان على حقيقة الفكر دون الاستعانة بالحسِّ، ولا يمكن البرهان على حقيقة الحسِّ دون الاستعانة بالفكر[13].

ومن **أخطر النتائج التي توصّلت إليها السفسطة هي**: إنَّ الإنسان مقياسُ الأشياء، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس عدم وجود ما لا يوجد، فالحقيقة نسبيّة ولا يوجد شيء يسمّى الحقيقة المشتركة بين الناس، فالحقيقة تتعدّد بتعدّد الأفراد؛ ولذلك قالوا بالإنسان الفرد لا بالإنسان النوع؛ لأنَّهم إذا قالوا بالنوع فسيؤدي ذلك للقول بالحقيقة الواحدة، ونفس هذه النظريّة تنطبق على الأخلاق ومعايير الخير والشرّ والعدل والظلم، فكلُّ إنسانٍ ينظر إلى ذلك وفقاً لما تمليه عليه مصلحته ورغباته، فلا يوجد معيار واحد للخير أو العدل أو الظلم[14].

لقد خدمت مسألة أخطاء الحواس ـ التي توهمها

(13) انظر: السوفسطائية بين الوجودية والبراغماتية، ص63-64.

(14) انظر: المصدر السابق، ص64. قصّة الحضارة، ج7، ص214.

السوفسطائيون ـ السوفسطائية كثيراً، ويُرجع **الدكتور يوسف كرم** الحجج التي قدّمها التراث الشكي اليوناني إلى: (أخطاء الحواس، وأخطاء الوجدان في اليقظة والمنام، وأخطاء الذاكرة، وأخطاء الاستدلال، وهذيان المحمومين، وتخيّلات المجانين، وأنَّ البرج المربع ويبدو لنا عن بعد مستديراً، والمجداف يبدو منكسراً في الماء، ومتى سارت بنا مركبة أو سفينة بدا لنا الطريق وبدا الشاطئ كأنَّه يسير، ونحن جميعاً نعتقد بحقيقة ما يتراءى لنا من الصور في الأحلام، فلِمَ لا تكون اليقظة وهماً كالحلم؟ والذي نسمّيه مجنوناً لا يعرف أنَّه مجنون، بل يظن نفسه عاقلاً، فما يدرينا أنَّ عقلنا ليس جنوناً، ولما كان التصديق مصاحباً لتصوراتنا جميعاً، فبأيّة علامة نميّز بين الحقّ من الباطل؟ وما الذي يضمن لنا أننا لا نخطئ دائماً؟ )[15]

(15) العقل والوجود، ص53.

وانعكست هذه النظرة على الواقع العملي، أو ما نسمّيه السلوك، والنظر إليها من زاوية ضيّقة خاضعة للعادة والقانون، ولا شيء يمكن أن يحدَّ من رغبة الإنسان في فعل ما يريد؛ وبالتالي لا يوجد خيرٌ وشرٌّ في قاموس البشريّة[16].

(16) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس، ص233.

والشكيون آنذاك كانت غايتهم الوصول إلى سعادة الإنسان، ولكن بنسق فلسفي، حالهم في ذلك حال الأبيقوريين والرواقيين، الذين اهتموا بموضوعة السعادة[17]، ووسيلتهم إلى ذلك هو التفلسف.

(17) الوجود والمفسّرون من هيراقليطس إلى بديع الكسم، ص56.

فالإنسان بحسب أهل الشك، إذا كان عاجزاً عن إدراك حقيقة الأشياء والعالم من حوله ليس إلّا مظاهر تابعة للحسّ

الذي يقوده لمجرّد تعداد الاحتمالات المتضاربة، التي تؤدي بدورها إلى القلق والاضطراب المخالف للسعادة والاطمئنان، الذي ينبغي أن تستمتع به النفس، فلا يبقى أمام هذا الإنسان إلَّا أن يحصر نفسه في نفسه وينغلق عليها، وينبذ فكرة المعرفة المطلقة، ويتسلح بمبدأ (تعليق الحكم) أو التوقف عن الحكم، فينصرف عن أيِّ كلامٍ هو حكم، من حيث إنَّه معبّر عنه في الخارج؛ وبالتالي يكون الصمت هو الملجأ النهائي له، كما كان ملجأ الأبيقوريين والرواقيين هو الطمأنينة السلبيّة الخالية من كلِّ فعلٍ وانفعال[18].

(18) راجع: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمان بدوي، ص18.

إنَّ للبحث الفيزيقي في طبيعة الأشياء ووجودها أثر على البحث الأخلاقي والسياسي، فإذا لم تكن هناك أيّة حقيقة موضوعيّة، وإنَّ الحقيقة ما هي إلَّا الانطباعات الذاتية للأفراد، التي تعدّد الحقّ والشيء البعيد الذي يراه زيد بشكلٍ ما ويراه عمرو بشكلٍ مستطيل، فكذلك في مجال القوانين الأخلاقية تتعدّد النظرة والجميع على حقٍّ، فلا يكون هناك قانون أخلاقي موضوعي، وما يبدو أنَّه صواب وحقّ بالنسبة لإنسان، قد يبدو خطأً بالنسبة لآخر، **وهذا تنظير خطير للفوضى العارمة في المجتمع.**

وأثّر البحث الأخلاقي بمضمونه الفوضوي على السياسة، ولكي نخرج من فوضى تعدّد الحق والواقع الموضوعي لا بدّ من وضع معيارٍ واحد يقود الجميع ألا وهو: **القوّة والعادة والغلبة،** وكما اختفى العقل في البحث الفيزيقي، اختفى شيء اسمه الخير والعدالة في البحث الأخلاقي والسياسي، فما من قانون خير أو

عادل في ذاته، فقانون القوّة هو القانون الوحيد الذي تعترف به الطبيعة، وإنَّ قوانين الدولة ما هي إلَّا اختراع الضعفاء الذين احتالوا ومكروا في سبيل الوصول إلى غايتهم في السيطرة على الأقوياء، فخرج إلى البحث السياسي مذهب القوّة هي الحق الذي ساد أيضاً في أوروبا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وعبّرت **البروتوجورية** عن نفسها تارةً بالمثالية، وتارةً بالوضعية، وأخرى باتجاه حسِّي، وأخرى بما يسمّى بالوجودية، ثمَّ مادّية ديالكتيكية، وآخر بثوب لبسته هو **البراغماتية**، التي مركزت الحق اجتماعياً، كما مركزت ذلك الحق فردياً، والحق: كلُّ عملٍ مثمر ونافع، وما هو مثمر في زمان ومكان معيّنين، قد يكون نفسه غير ذلك في زمان ومكان آخرين[19].

إنَّ مقولات من قبيل: (هذا رأيي، وأنا أرى ذلك، قناعتي بهذا الشكل) سادت في كلِّ المجتمعات، ولا نزال نلعق آلامها، فالسوفسطائية لم تنتهي يوماً منذ سادت، ولم تتحوّل إلى حفرية تدرس في التاريخ، فالإنسان في المجتمع كما يقولون لا بدّ أن تكون لديه قناعات قوية حتى وإن كانت خاطئة؛ لأنَّه أفضل من إنسان بلا رأي؛ لأنَّ الأوّل قوي وفاعل، أمَّا الثاني فهو خامل[20]، وبعيداً عن محاكمة المصطلح فإنَّ الشك والسفسطة ونسبيّة المعرفة أخذت في كلِّ زمنٍ تعبّر عن نفسها بثوبٍ جديد، ومن ذلك **مسألة الحداثة** التي أدّت إلى أن ينظر للعقل من زاوية أخرى، فأصبح النسبي هو العقلاني، وتداخل الفلسفي مع السياسي، وأصبح النزوع نحو التنازل عن الثوابت أو قل الواقع،

(19) راجع: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص86.

(20) راجع: المصدر السابق، ص87.

هو السمة الغالبة على مفكرينا وسياسيينا للظهور **بمظهر المتعادل، الوسطي**، الذي يسمع الآخر ويتنازل له ديمقراطياً.

يقول **الشيخ مصباح اليزدي**: إنَّ لحالة الشك والترديد ـ علاوةً على ما يرافقها من عذاب نفسي ـ أخطاراً مادّية ومعنوية كبيرة للمجتمع، فإنَّه مع إنكار قيمة المعرفة لا يمكن عقد الأمل على تقدم العلوم والمعارف، ولا يبقى مجال للقيم الأخلاقية... بل إنَّ أقسى الضربات توجّه إلى العقائد الدينية... فإنَّ اتجاه الشك آفة خطيرة جدّاً تهدّد جميع الشؤون الإنسانية بالفناء، ومع رواج تلك النزعة لا يمكن أن يبقى ويستمر أيُّ نظامٍ أخلاقي وحقوقي وسياسي وديني، وباعتناق هذا الاتجاه يمكن تبرير أيَّ ظلمٍ وجناية وذنب...[21]

(21) انظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج1، ص28.

**الشُكّاك المحدثين**

إنَّ الشك رجع بقوّة في ما سمّي بعصر النهضة الأوروبي، بعد أن اختفى فترة من الزمان؛ بسبب انتكاس ما كان يعتبر حقائق علمية ثابتة، فتعرّض المجتمع لهزّةٍ عنيفة، وأصبحت القيم العلمية والأخلاقية والدينية ملعباً للتندر والسخرية، وخلقت اكتشافات **كوبرنيكوس وغاليليو** انهياراً في الأُسس الفكرية والفلسفية، وأوجدت أزمة نفسية عند الباحثين، وأصبح الجميع يتساءل: كيف نضمن عدم بطلان عقائدنا ومطابقتها للواقع، وقد يأتي اليوم الذي يتبيّن عدم صحتها، كما جاء اليوم الذي ثبت فيه عدم صحة النظريّات العلمية؟[22] وهذا نفس ما حدث في اليونان، حينما تمت عملية انقلاب الحقائق

(22) انظر: المصدر السابق، ج1، ص27.

العلمية، فأدّى إلى اندفاع الشك بقوّةٍ في الساحة؛ **منتجاً ظهور مدرسة الشك.**

وممَّا يميِّز هذا الشك الحديث، أنَّه يحد المعرفة ويضيّقها، دون أن ينكر أصل الواقعية، أو استحالة الوصول اليها.

وكان **مونتاني** (1533 ـ 1592م) أوّل الشُكاك في أوروبا، حيث أشار في كتابه الوحيد "المقالات" إلى مذهب فيرون ـ الذي مرَّ ذكره ـ ذاكراً فيه أنَّ الشك الذي ذهب إليه فيرون وأتباعه هو أفضل مذهب يتقمصه الإنسان[23].

(23) راجع: موسوعة الفلسفة، ج2، ص488.

**وبيكون** (1561 ـ 1626م) الذي ذهب إلى ضرورة قيام العلم على أساس الملاحظة والتجربة والاستقراء الناقص، وغاية العلم عنده هي تمكين الإنسان من السيطرة على موارد الطبيعة والاستفادة القصوى منها؛ وبالتالي أخضع العلم لمقولة النفع للعمل.

أمَّا **ديكارت** (1596 ـ 1650) الذي اشتهر عنه قوله: (أنا أفكر إذن أنا موجود)، فقد رفع راية العقل في فلسفته، وإنّ اليقين ينحصر في المعقولات، وإنَّ الحسَّ له فائدته العملية فقط؛ لذا **يقول**: (لا يمكننا الاطمئنان بأنَّ المفاهيم التي ترد إلى الذهن بواسطة الحواس الخمس مصداقاً حقيقياً في الخارج، وإذا كان لها مصداق فليس هناك يقين بتطابق الصورة الذهنية مع الخارج)[24].

(24) أصول المعرفة والمنهج الواقعي، ص231.

ويُعرف منهج ديكارت بالمنهج العقلي، ولديه منطقه الانتقائي الخاص به الذي يعتمد الفطريات والمعقولات

البحتة، وعنده نظريّاته الخاصة به حول: الله، والنفس، والجسم، وغيرها من المسائل[25]. ولكن حتماً أنَّ الشك الديكارتي يختلف منهجياً عن الشك الارتيابي؛ لأنَّه أعاد الاعتبار إلى العقل بصفة عامة[26].

وعلى النقيض من ديكارت **فان لوك** (1632 ـ 1704م)، الذي أنكر القضايا الفطرية (ويؤكد... أننا لن نستطيع أبداً معرفة الماهيّة الواقعية لشيءٍ ما؛ لأنَّ معرفتنا التي نحصلها بالتجريد تتناول فقط الكيفيات التي نجربها... ومن هنا تظلُّ معرفتنا دائماً قاصرة؛ لأننا لن نستطيع أبداً أن نعرف الأسباب التي من أجلها تملك الأشياء الخواص التي لها)[27]، وبرّز لوك التجربة في نظريّته المعرفية بشكلٍ لم يسبقه أحد. ولا يخفى تأثر لوك بفلسفة ديكارت، إلَّا أنَّه رفع من قيمة الحسّ وتزعّم المدرسة الحسِّية، وأنَّ جميع معلوماتنا ترجع إلى الحسِّ، ولكن في الوقت ذاته أنَّ الحسّيات ليس لها قيمة معرفية. وهنا يذكر الشيخ مطهّري إشكالاً مفاده: حينما نقرر أنَّ جميع معلوماتنا بشأن عالم الخارج ترجع إلى الحسِّ... ونفترض في نفس الوقت أنَّ الحسّيات ليس لها قيمة يقينية، فما هو الطريق الذي يمكننا أن نحكم عن طريقه أنَّ بعض خواص الجسم ذاتية وبعضها عرضية؟ وبعبارةٍ أخرى: إنَّ بعض الخواص يقررها لوك حقيقية وذات واقع خارجي، وبعضها ذهنية بحتة، بينما تدرك جميعها بواسطة الحسّ، وما هو الدليل على أنَّ الخواص الأولية ليست بذهنية محضة كما هو الحال في الخواص الثانوية؟[28]

(25) انظر: أصول المعرفة والمنهج الواقعي، ص233. وكذلك: فلسفتنا، ص111.

(26) انظر: الغيب والعقل، ص30.

(27) موسوعة الفلسفة، ج2، ص376.

(28) أصول المعرفة والمنهج الواقعي، ص235.

ثمَّ ظهر **هيوم** (1711 ـ 1776م)، يقول عبد الرحمان بدوي بأنَّ هيوم كان ذا نزعة حسّية مغالية؛ حيث إنَّه في كتابه "بحث في الطبيعة الإنسانيّة" يقول: (كلُّ إدراكات العقل الإنساني ترجع إلى حسِّين متميّزين اسمهما: الانطباعات... والأفكار... والانطباعات وحدها هي الأصلية، أمَّا الأفكار فما هي إلَّا نُسَخ عن انطباعاتنا، أي أنَّ الأفكار هي مجرّد انعكاسات باهتة للإحساسات على مرآة أفكارنا... )[29]. وأنكر العلّية وأنَّها ليست سوى العادة في رؤية أشياء متسلسلة، ولا توجد علاقات ضرورية بين الأحداث.

ومن الشُكاك أيضاً **باركلي** (1685 ـ 1753م)، الذي ذهب إلى (أنَّ الوجود هو الإدراك الحسّي، أو وجود شيء هو أن يكون هذا الشيء مدركاً بالحسِّ، فكلُّ شيءٍ يدين بوجوده للإدراك الحسّي وليس له وجود في ذاته)[30].

و**كانت** (1724 ـ 1804م) الذي وصفه بدوي في موسوعته أنَّه أعظم فلاسفة العصر الحديث، يذهب إلى (أنَّ العقل النظري لا يتمتع بالقدرة على حلِّ المسائل الميتافيزيقية، وكلُّ الأحكام العقليَّة في هذا المجال لا تتصف بأيّة قيمة علمية، فهو يعلن بصراحة أنَّ بعض المسائل من قبيل: وجود الله، وخلود الروح، والإرادة الحرة، لا يمكن إثباتها بالبرهان العقلي، ولكن الإيمان بهذه الأمور من لوازم قبول النظام الأخلاقي... )[31].

ويقسِّم **كانت** المفاهيم والصور الذهنية إلى مجموعتين، تحتوي المجموعة الأولى على المفاهيم والمعاني التي ترد إلى الذهن مباشرةً، والمجموعة الثانية تحتوي المعاني التي أسماها فطرية ولم تكتسب من الخارج، ومن خلال التفاعل بين المجموعتين بالتركيب والتأليف تتمُّ عملية المعرفة[32].

(29) موسوعة الفلسفة، ج2، ص614. ولا بأس بمراجعة شرح المنظومة لمرتضى مطهّري، ج3، ص194.

(30) موسوعة الفلسفة، ج1، ص289.

(31) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، ص31.

(32) شرح المنظومة، ج3، ص196.

**جدل النسبيّة والبرهان**

الواقع والوصول إلى حقيقة الأشياء يتمُّ من خلال أدوات المعرفة، وهي: **الحسّ، والتجربة، والعقل، والإشراق، والوحي**، كما هو معروف في نظريّة المعرفة اليوم. وقد يسقط بعض الباحثين بعض هذه الأدوات عن أداتيتها في المعرفة، ويقصر سلّم الأدوات على بعضٍ آخر بحسب المزاج العلمي الذي ينطلق منه، لكن المعروف ومنذ أقدم العصور الفلسفية أنَّهم لا يختلفون في أداتية الحسِّ والعقل، وفي الواقع هذه بديهة عقلية إلَّا أنَّ الدراسات الفلسفية التاريخية[33] تعزو عملية التفرّقة بين الحسِّ والعقل، أو بالأحرى التنبّه الاصطلاحي لها **لبارمنيدس**، الذي ذهب إلى أنَّ الظاهر يتمثّل لنا بالحواس، وأسماه عالم الزيف أو عالم اللاوجود وأنَّه غير حقيقي، وأمَّا العالم الحقيقي والوجود فلا نصل إليه إلَّا عن طريقٍ واحد فقط وهو العقل، ولا نريد الردَّ على ما يوجد من مغالطات في الاستخدام الاصطلاحي عند بارمنيدس بقدر ما يهمُّنا التعرّف على أنَّه أوّل من استعمل مصطلحي الحسِّ والعقل. ولم يستطع إلَّا البرهان العقلي مقاومة المدِّ النسبي وتحصين الأذهان من لوثه.

إنَّ البرهان لا يزري بالحسِّ، بل يعطيه مكانته الحقيقية اللائقة به، بعكس الاتجاه السوفسطائي الذي أنكر كلَّ قيمةٍ للحسِّ. فيذهب الاتجاه العقلي البرهاني إلى أنَّ (الحسَّ أمين في نقله... إذ يقوم بنقل العوارض المادّية المحسوسة دون أدنى تغيير، كما أنَّ له أصالة إعدادية واضحة في تصور المعقولات الأولى الماهويّة كالإنسان والشجر، فإذا لم يتمّ رؤية زيد أو عمرو لا يمكن إدراك الإنسان كمعقولٍ كلي... )[34].

(33) راجع: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص40.

(34) أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص54.

وحول قيمة البرهان يقول **الشيخ المظفّر**: (إنَّ العلوم الحقيقية التي لا يراد بها إلَّا الحق الصراح لا سبيل لها إلَّا سبيل البرهان؛ لأنَّه وحده ـ من بين أنواع القياس الخمسة ـ يصيب الحق ويستلزم اليقين بالواقع. والغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق، سواء كان سعي الإنسان للحق لأجل نفسه ليناجيها به وليعمّر عقله بالمعرفة، أو لغيره لتعليمه وإرشاده إلى الحق)[35].

وهناك شروط للمعرفة اليقينية لا بدَّ من توفرها؛ كي تكون يقينية، فإن فقدت إحداها فلا يقين ولا علم حقيقي، وهي ثلاثة أساسية، وإن كان البعض يوصلها إلى سبعة[36] والثلاثة هي: أن يكون العلم **جازماً وثابتاً ومطابقاً للواقع**[37]، وهذا العلم يطلق عليه العلم بالمعنى الأخص، أي مع عدم احتمال الطرف المخالف وهو غاية البرهان، فالبرهان لا يعرف النسبيّة التي تعدّد اليقين وتنسبه لجهات مختلفة ومتخالفة؛ لأنَّ الحقيقة واحدة في نفس الأمر والواقع، ففي قضية أنَّ الحديد يتمدد بالحرارة، فهو في نفس الأمر يتمدد بالحرارة ولا يستطيع أحد القول إنَّه يتمدد بشيء آخر ولاتهموه بالجنون أو الكذب، وتوجد قضايا لا يستطيع النسبيّون إغلاق أعينهم عن كليتها ويقينيتها بالنسبة لجميع العقلاء، مثل: إنَّ الكلَّ أعظم من الجزء، وقضية إنَّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس من المعقول أن يقال: إنَّ الكلَّ أعظم من الجزء عند زيد وليس أعظم من الجزء عند بكر؛ لأنَّها من القضايا التي تسمّى بديهية عند العقلاء، بمعنى أنَّ نفس تصور أجزاء القضية وهما طرفي النسبة علّة للعلم والحكم بالنسبة، فهي علّة من الداخل كما

(35) المنطق، محمد رضا المظفَّر، ص313.

(36) انظر: المصدر السابق، ص 324- 325.

(37) الأستاذ الدكتور أيمن المصري في درس برهان الشفاء.

يصطلح المنطقيون.

والقول بنسبيّة العلوم يصطدم بمبادئ برهانية لا قبل لهم بها؛ لأنَّه يرد عليهم أنَّ قولكم: كلُّ علمٍ نسبي، إن كان قضية مطلقة وسيّالة فهو اعتراف بعدم النسبيّة ومن قبيل ما يلزم من وجوده عدمه؛ حيث إنَّها قضية كلية موجبة، وأمثال هذه القضية تنقض بسالبة جزئية، أي: (إلّا هذه القضية) فإنَّها مطلقة، وإن كان قضية نسبيّة، فلا تنفع في إخضاع الآخرين؛ لعدم قاعديتها، وبالتالي لا يحق لهم تسليط سوطهم على الناس للاعتراف الكاذب بنسبيّة القضايا وعدم القاعدية؛ باعتبار أنَّ هذا أمر نسبيٌّ بهم[38].

ويعجبني قول **وولتر ستيس**: (إنَّه لا يوجد حقٌّ في الآراء الخاطئة، ليس لك حقّ في رأي من الآراء ما لم يتأسس على ما هو كلي في الإنسان ألا وهو عقله، وإذا فعلت هذا فأنت تخطأ خطأ السوفسطائيين)[39].

(38) انظر : أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص47.

(39) وولتر ستيس، مصدر سابق، ص88.

**الإدراك البشري**

إنَّ المتابع يجد رجوع قضية المعرفة وتعدّد الآراء فيها إلى العلاقة بين الذهن والخارج، أو ما تسمّى بمسألة الإدراك في المباحث المعرفيّة، وكيف يمكن إثبات أنَّ معرفة الإنسان مطابقة للواقع، ولعلَّ هلع أفلاطون وحيرته من التنظير لهذه العلاقة، دفعه إلى اللجوء إلى تقريب أُسطورة الكهف، حيث (تصوّر أفلاطون مجموعة من الناس يسكنون كهفاً منذ أن ولدوا فيه، وهم في أغلالهم لم يخرجوا منه أبداً. ومن هذا الكهف تنفتح كوة صغيرة على حائط مقابل، وفي الطرف الآخر الأقصى يوجد ضوء أو

نار، والأحياء من إنس وحيوان يمرون في طريقهم بقرب الحائط والكهف، بحيث يعكس الضوء صورهم على الحائط.

إنَّ ما يراه أصحاب الكهف هو مجرّد ظلال هؤلاء المارين، ولا يسمعون إلَّا صدى أصواتهم. لكنهم في غياهب كهفهم يحسبون أنَّهم يرون الواقع الخارجي حقيقةً، لا مجرّد الظلال والأصداء. ويفترض أفلاطون أننا أطلقنا واحداً من أسرى الكهف، وأريناه النور والأشياء التي كان يبصرها، فإنَّه في البداية لا بدَّ أن يضطرب، فنور الشمس يبهره ويعمي عينيه، حتى أنَّه يحتاج إلى وقت وتدرّج في الرؤية؛ لكي ينظر أخيراً إلى الشمس، ويدرك سبب معرفتهم الناقصة والمبتورة في الكهف... ولنتصور أنَّه هبط إلى الكهف من جديد، فهنا لن يبصر شيئاً؛ لأنَّ عينيه تحتاجان إلى التعوّد على الظلام... لكن... سيعتبر أهل الكهف الذين بقوا فيه أنَّ بصره قد فسد وأنَّ طلوعه إلى الخارج هو سبب ذلك، ومهما أخبرهم بما رأى وسمع، فلن يصدّقونه، بل سيهزؤون منه ويرفضون نصيحته بالخروج من الكهف؛ خشية أن يصابوا في أعينهم... يقول أفلاطون: كذلك حالنا نحن في هذا العالم المرئي مع العالم المتعقل، فالأوّل مجرّد ظلٍّ وانعكاس باهت للثاني...)[40].

(40) الغيب والعقل، ص15-16.

يقول **السيّد الشهيد الصدر**: (تدور حول المعرفة الإنسانيّة مناقشات فلسفيّة حادة، تحتل مركزاً رئيسيّاً في الفلسفة، وخاصّةً الفلسفة الحديثة... وإحدى تلك المناقشات الضخمة هي المناقشة التي تتناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسيّة بالبحث

والدرس، وتحاول أن تستكشف الركائز الأوليّة للكيان الفكري الجبّار الذي تملكه البشريّة، فتجيب بذلك على هذا السؤال: كيف نشأت المعرفة عند الإنسان؟ )[41].

(41) فلسفتنا، ص57.

وقد أبدع الفلاسفة المسلمون في مباحث المعرفة أيما إبداع، فجعلوا ملاكاً للصدق والكذب في القضايا، وقسّموا المعقولات إلى أولية وثانية (منطقية وفلسفية)، وقسّموا الوجود إلى ذهني وخارجي، والواقع إلى مادّي وعيني، ثمَّ أهم مبحث نُقّح على يدهم بدقة مبحث نفس الأمر، ودرسوا النفس وقواها ومراتب إدراكها، وكيف تدرك[42]، وهي مباحث لا غنى أبداً عنها لمن رام خوض لجّة الدراسات الفلسفيّة والمعرفيّة، وإلَّا وقع في التخبّط والضياع، ولا تكون نافعة إلَّا إذا درست على يد أستاذ، ودون الأستاذ القدير خرط القتاد.

(42) راجع: النفس من كتاب الشفاء، ص55-70.

**تعدّد القراءات**

تعدّد القراءات أو البلوراليسم أو الهيرمونيطيقا، كلها مصطلحات لمدلولٍ واحد أنتجته النسبيّة في العصر الحديث، والهدف هو النصُّ وكيفية فهمه، ثمَّ انسحب على القضايا الأخلاقيّة والدينيّة، بل النصّ الديني وعلاقة أفق المفسّر للنصِّ وفهمه في حصول المعنى، وإنَّ النصَّ نفسه مبتلى بتعدّد وتكثر المعاني، ويقول أحد منظّري التعدّد: تعني أُطروحة البلورالية الاعتراف برسمية التعدّد والتنوّع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشريّة.

والبلورالية ـ أي التعدّدية ـ بالشكل الموجود حالياً

تُعدّ من نتاجات الحضارة الجديدة، وتبحث في مجالين مهمين: أحدهما في مجال الأديان والثقافات، والآخر في المجال الاجتماعي. فهناك بلورالية في المعرفة الدينيّة وبلورالية في المجتمع، أي الدين البلورالي والمجتمع البلورالي، كما أنَّه يوجد ارتباط وثيق بينهما، بمعنى أنَّ الأشخاص الذين يذهبون إلى القول بالتعدّدية على المستوى الثقافي والديني، لا يمكنهم التنكر لمقولة التعدّدية الاجتماعية)[43].

وقامت أبحاث كثيرة سياسيّة واجتماعيّة ودينيّة[44] بناءً على هذه النظريّة، التي تنتهي إلى التناقض طالما أنَّ الجميع على حقٍّ. وليس من أغراض البحث التصدّي لهذه المقولة أو تلك بقدر التعرّف على النسبيّة، وبيان نتائجها الخطيرة على الدِّين والمجتمع والقيم الأخلاقيّة.

(43) الصراطات المستقيمة، ص15.

(44) من هذه المباحث ما يسمّى (التاريخيّة)، وهو (مذهب يقرر أنَّ القوانين الاجتماعيّة تتصف بالنسبيّة، وأنَّ القانون من نتاج العقل الجمعي، وتعمّم ذلك على الشرائع أيضاً). الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص237.

# تأصيل الفكر.. وجدليَّة قبول أو رفض المنطق في الأوساط الفكريَّة

الشيخ الدكتور فلاح العابدي

نقرأ هنا وهناك بعض المقالات والكتب التي تتعرّض لنقد المنطق، حيث إنَّ بعضها يحاول أن يصور أنَّه من التراث القديم، الذي يعبّر عن عبقرية الإنسان في مقطع زمني معيّن، ولا بدَّ أن تكون قراءتنا له واهتمامنا به على نحو قراءتنا واهتمامنا بالتراث الإنساني، حيث إنَّه لم يعد ينسجم ـ وفق هذه الرؤية ـ مع نمط التفكير الإنساني في هذه العصور المتحضرة الراقية.

ومن جهةٍ أخرى، نجد من لا زال يدافع عن المنطق ويتمسّك به، ويجعله الأساس في جميع خطواته المعرفية وسيره نحو الحقيقة، ويصرُّ على أنَّه لا بدَّ أن يكون الأساس لأصالة أيِّ نظامٍ معرفي يحاول أن يبنيه الإنسان، وإنَّ أيَّ تخطٍّ لقواعده سيؤدي الى هشاشة الأُسس المعرفية والفكرية وتغيّرها من زمانٍ لآخر.

وهذا ما يخلق لنا جدليّة قبول أو رفض المنطق في الأوساط الفكرية، ونحن هنا نحاول أن نتعرّض لهذه الجدليّة بشيءٍ من

التحليل، وردّها إلى جذورها الأصلية بطريقة مبتكرة وواضحة.

**تحديد معنى المنطق**

لعلَّ من الواجب علينا أن نبيّن مقصودنا من مفردة المنطق، قبل الدخول في هذا الموضوع؛ ذلك لأنَّ هذه المفردة قد اكتنفها شيء من الغموض والإبهام، بسبب الإيحاءات التي أعطتها الكتابات المتأخرة عن المنطق، حيث أصبح مدلول هذه المفردة يرتبط بشكلٍ كبير بمن دوّن علم المنطق، وهو الفيلسوف اليوناني الكبير **أرسطو طاليس،** فعندما تستعمل مفردة (منطق) ينصرف الذهن الفكري الحداثوي إلى البعد التاريخي لهذا العلم الذي دوِّن قبل الميلاد بأربعة قرون على يد أرسطو، فكلمة منطق تعبّر عن القواعد التفكيرية التي وضعها هذا الرجل في تلك الحقبة الزمنية، وبطبيعة الحال فإنَّ هذه الفترة الموغلة في القدم تعطي انطباعاً بأنَّ تلك القواعد انبثقت عن مستوى التفكير البشري في ذلك الزمن الغابر، صحيح أنَّ أرسطو كان يُعَدُّ نابغة عصره، ولكنّ هذا لا يمنع من حساب المنطق في جملة تراث الفكر البشري ضمن حقبة من الزمن، فإنَّ لكلِّ زمانٍ رجاله ومبدعيه، ولا بدَّ لنا أن نفكِّر بطريقة تنسجم والمتغيّرات الهائلة التي حصلت في مختلف جوانب الحياة عبر هذه المدة الزمنية المتطاولة، فتلك الطريقة القديمة من التفكير ما عادت تناسب وضعنا الحالي، فهل يمكن لنا أن نلبّي الحاجات الفكرية للإنسان المعاصر، ونحن نفكر بذهنية أربعة قرون قبل الميلاد[1]؟!

لكن هل صحيح أنَّ هذه المفردة (المنطق) وما يحويه من

(1) انظر مثلاً: عبد الله العروي، مفهوم العقل: ص123تحت عنوان (المنطق الأرسطي والعلم الحديث)، وص 159 تحت عنوان (العهد الجديد).

قواعد للتفكير، تعتبر الآن من التراث القديم الذي لا يصلح إلَّا أن يوضع على رفوف المتاحف، وتكون قيمته ويكتسب قدسيته لكونه أثراً تاريخياً ليس إلَّا؟

لأجل أن نجيب عن هذا السؤال بشكلٍ صحيح ومقنع، ونحصل على فهم صحيح لمفردة المنطق مبتعدين عن الخطابات الجدليّة، يجب أن نحدّد أوّلاً النقطة التي لا بدَّ أن نبدأ منها في الإجابة، وأعتقد أنَّ الأساس الذي يجب أنَّ تنطلق منه رؤيتنا في الإجابة عن هذا السؤال هي عملية التفكير، باعتبار أنَّ القواعد المنطقية تعبّر عن ضوابط تقنّن لعملية التفكير، فعلينا أوّلاً معرفة كيف تتمّ عملية التفكير حتى يمكننا الحكم على تلك القواعد والقوانين بأنَّها تصلح لكلِّ زمانٍ ومكان، وهي ثابتة أم أنَّها متغيّرة حسب المتغيّرات المختلفة؟

**عملية التفكير**

ما هي حقيقة عملية التفكير؟ وهل هي أمر تكويني حقيقي، أم أنَّها أمر اعتباري جعلي، ولأضرب لذلك مثالاً لتقريب الفكرة: تكوّن الماء في الطبيعة من عنصري الأوكسجين والهيدروجين، يُعدُّ ظاهرة تكوينية حقيقية، لها قوانين كيميائية وفيزيائية معيّنة، ومن الملاحظ أنَّ قوانين هذه العملية خاضعة لطبيعة هذه المادّة (الماء)، أي الكيفية التي وجدت عليها طبيعة الماء، وليست تلك القوانين خاضعة لنظرنا وذوقنا الخاص، لذلك تُعدُّ تلك القوانين ثابتة منذ أن وجد الماء في الطبيعة وستبقى ثابتة ما دام موجوداً، وهذا أمر مسلَّم عند علماء

الطبيعة لا ينكره أحد منهم، ولا يستنكف أحد منهم أن يعترف بذلك، وليس للإنسان دور في هذه العملية إلّا الاكتشاف ـ أي اكتشاف تلك القوانين والظروف ـ ويتفاوت علماء الطبيعة فيما بينهم عبر الزمان في دقة هذا الاكتشاف ودقة تحليله واكتشاف ما عجز السابقون عن اكتشافه، وكذلك في تطوير الطرق والسبل التي يمكن من خلالها توفير تلك الظروف والقوانين لتكوين الماء مختبرياً.

أمّا عملية وضع الألفاظ والكلمات والمصطلحات بإزاء المعاني المختلفة، فهي عملية اعتبارية جعلية من فعل الإنسان، فتكون قوانينها خاضعة للذوق الإنساني وللحاجات المختلفة له، فهي تتغيّر بتغيّرها عبر الزمن، لذلك نجد أنَّ هناك تجدّداً دائماً في اللغات والاصطلاحات عند جميع الأقوام.

وهنا نعود ونسأل: هل أنَّ عملية التفكير من قبيل الأوّل أو الثاني؟

عرّف **الشيخ ابن سينا** الفكر بقوله: «وأعني بالفكر هاهنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل من أمور حاضرة في ذهنه متصوّرة أو مصدّق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً وتسليماً إلى أمور غير حاضرة فيه»[2].

وقد ذكر **المحقّق الطوسي** في شرحه لهذه العبارة أنَّ الشيخ قد عرَّف الفكر بحركته الثانية لأنَّها أشهر، حيث يقول: إنَّ الفكر عبارة عن: «حركة تتوجه النفس بها من المطالب، مترددة

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج1: ص10.

في المعاني الحاضرة عندها، طالبة مبادئ تلك المطالب المؤدية إليها إلى أن تجدها، ثمَّ ترجع منها نحو المطالب»[3].

فالتفكير بشكلٍ عام يتكوّن من حركتين:

**الأولى**: حركة النفس من المطالب دائرة بين المعلومات الحاضرة عندها إلى أن تجد المبادئ المناسبة لتلك المطالب، بمعنى أنَّ النفس عندما تواجه مشكلاً ومجهولاً معيّناً، وتريد أن تعلم به، فيسمّى هذا الشيء المجهول لها بالفعل (مطلب)، تحاول أوّل الأمر أن تعلم شيئاً عن هذا المجهول، فتنتقل النفس إلى المعلومات المخزونة عندها والتي اكتسبتها في السابق، باحثة فيها عن معلومات مناسبة لذلك المجهول، والتي ستستخدمها في رفع الجهل الذي عندها تجاهه، فإذا وجدت النفس تلك المعلومات تكون قد انتهت الحركة الأولى من الفكر.

**الثانية**: وتبدأ من حيث انتهت الحركة الأولى، أي بعد أن تجد النفس المعلومات المناسبة للمجهول، والتي تسمّى (مبادئ)، فتبدأ النفس بترتيب تلك المعلومات التي اختارتها على هيئةٍ معيّنةٍ توصلها إلى ما كانت تطلبه، فإذا رتبت تلك المعلومات النتيجة اضطراراً ليرتفع جهل النفس بذلك الشيء، عندها تكون عملية التفكير قد انتهت بحركتيها.

وهذه العملية تجري بجزئيها سواءً كان المطلوب تصورياً أم تصديقياً، أي سواء كان مطلوبنا هو فهم معنى من المعاني وحقيقة من الحقائق كفهم معنى النفس، أو التصديق بثبوت شيء لشيء كثبوت الحدوث للعالم، ولو تأمّل الإنسان جيّداً في الممارسة التي

(3) المصدر السابق: ص 11.

يقوم بها في أيِّ عملية تفكيرٍ بسيطة، يجد من نفسه أنَّها تتقوم بهاتين الخطوتين بشكلٍ طبيعي، وحتى من دون أن يشعر.

بعد هذا البيان البسيط عن عملية التفكير التي يقوم بها كُلُّ إنسان، نعود إلى سؤالنا وهو: هل أنَّ عملية التفكير عملية طبيعية حالها حال أيِّ ظاهرةٍ كونية وجودية، أم أنَّها عملية اعتبارية خاضعة لوضع الإنسان نفسه؟

أصبح واضحاً أنَّ عملية التفكير ليست من قبيل الأمور الوضعية الاعتبارية، بل هي من قبيل الظواهر التكوينية الأخرى، ولكن لا بدَّ من الالتفات جيّداً إلى شيء هامٍّ قد يوهم البعض بأنَّ هذه العملية تكون خاضعة للذوق الإنساني الخاص فتختلف من إنسانٍ لآخر، وهو أنَّ عملية التفكير عملية إرادية للإنسان، بمعنى أنَّ الإنسان مختار فيها وفي جزئيها، وقد أشار إلى ذلك **الشيخ ابن سينا** في تعريفه السابق حيث قال: «وأعني بالفكر هاهنا ما يكون عند إجماع الإنسان... »، أي عند إرادته، فهذه العملية ليست من قبيل حركة القلب التي تكون خارجة عن إرادة الإنسان، بل تكون تحت إرادته ومشيئته، فهو إن شاء فكّر وإن لم يشأ لم يفكّر، كذلك اختيار المبادئ المناسبة في الحركة الأولى يكون تحت اختياره، فيختار من المبادئ ما يشاء، وكذلك هو حر في عملية ترتيب تلك المبادئ للوصول إلى النتائج في الحركة الثانية، فهو مختار في ترتيبها على أيِّ هيئةٍ شاء.

هذه الحرّية في الاختيار قد توحي إلى البعض بأنَّ عملية التفكير تكون خاضعة للذوق الإنساني، فلكلِّ أحد أن يختار

الطريقة التي يفكّر بها، وهو حر في اختيار الطريقة التي يجمع فيها المعلومات، وعلينا نحن أن نحترم اختياره، والطريقة التي يستعملها، وليس لنا أن نعترض عليه أو أن نخطّئه فيها.

**وهنا نقول**: إنَّ في كلِّ فعلٍ يقوم به الإنسان بشكلٍ إرادي منه ما هو صحيح وما هو خاطئ، فيستحق المدح على فعله الصحيح والذمِّ على فعله الخاطئ، فلو اشترى أيُّ شخصٍ منّا شيئاً مصنوعاً، فهذا الشيء المصنوع قد يكون صنع بشكلٍ صحيح، فيستحق صانعه المدح والثناء، وقد يكون صنع بشكلٍ خاطئ، فيستحق صانعه الذمَّ والتوبيخ، وهذا أمر يتفق عليه جميع العقلاء.

فلا بدَّ أن تكون عملية التفكير ـ بوصفها فعلاً إرادياً للإنسان ـ كذلك تتصف بالصحة والخطأ، وبالتالي قد تؤدي إلى نتائج صحيحة أو خاطئة، وأعتقد أنَّ هذا أيضاً أمر متفق عليه بين جميع العقلاء، فليس لأيِّ أحدٍ منّا أن يقبل بجميع ما يسمع من معلومات ويسلِّم بها مهما كان مصدرها، بل لا بدَّ لنا أولاً من عرضها على ميزان الصحة والخطأ، وهذا أيضاً ـ أعني عرض أي معلومة تردنا على ميزان الصحة والخطأ ـ فعل نقوم به بشكلٍ طبيعي من دون أن نلتفت إلى خلفياته وأسراره.

إذن، لا بدَّ أن يكون لكلِّ فعلٍ من الأفعال الإرادية ميزان للصحة والخطأ، وهذا الميزان يتحدّد على ضوء المقصود والغاية من ذلك الفعل، فإن كانت الغاية منه صحيحة وكان الفعل مؤدياً إليها كان ذلك الفعل صحيحاً أيضاً، ولا شكَّ أنَّ لكلِّ فعلٍ معنى

للصحة والخطأ فيه، فمثلاً إذا أراد النجّار أن يصنع كرسياً لأجل الجلوس والراحة عليه، وهو غرض صحيح، فإن كانت صناعته للكرسي تؤدي إلى حصول عملية الجلوس بشكلٍ مريح كان فعله صحيحاً، وإن لم تؤدِّ إلى ذلك كان فعله خاطئاً.

**الغاية من التفكير ومعيار الصحة والخطأ فيه**

الغاية من التفكير تكمن في أمرين:

**الأوّل**: **نظري**، وهو كشف الواقع على ما هو عليه، ويمثّل هذا عملية ضبط للأفكار والمعتقدات التي يحملها الإنسان، بأن يعلم الأمور على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، ويتخلص من الأوهام والخرافات والخيالات المزيّفة.

**الثاني**: **عملي**، وهو تحديد ما ينبغي فعله على الإنسان وما لا ينبغي، ويمثّل هذا عملية ضبط لأفعال الإنسان الاختيارية، بأن يعرف حسن الأفعال من قبيحها، وبالتالي يتمكن من إصدار أفعاله على وجه حسن.

وبناءً على ذلك تكون عملية التفكير صحيحة وناجحة لو أدّت في المجال النظري إلى كشف الواقع على ما هو عليه، وفي المجال العملي لو أدّت إلى تحديد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله أيضاً بشكلٍ واقعي ودقيق، وتكون عملية التفكير غير صحيحة لو أدّت إلى خلاف ذلك.

يبقى السؤال المهم هنا عن ماهيّة الميزان الذي نستطيع أن نحدّد على ضوئه صحة عملية التفكير من سقمها وخطئها، وهل

أنَّها تؤدي إلى الغاية المنشودة منها أم لا؟

لا شكَّ أنَّ لكلِّ عملٍ إرادي يقوم به الإنسان ميزاناً ما يتحدّد به كون العمل صحيحاً أو خاطئاً، ولمعرفة هذا الميزان لا بدَّ لنا أن نحلّل ذلك العمل الذي نقوم به لمعرفة مكامن الخطأ التي يمكن أن نقع فيها، إذ بعد تحديدها بشكلٍ دقيق، يمكننا أن نكتشف القواعد والضوابط التي لا بدَّ من مراعاتها ليخرج العمل صحيحاً، وتكون ميزاناً عاماً لذلك العمل، فمثلاً في مثال صناعة الكرسي أو أيِّ شيءٍ آخر يمكن أن نحدّد مكامن الخطأ التي يمكن أن يقع فيها النجّار في أمرين هما: المادّة المستعملة في صناعته كالخشب والمسامير مثلاً، وكذلك الصورة والهيئة التي جمعت على أساسها تلك الأخشاب والمسامير، فأيُّ خطأً في اختيار المادّة أو في ترتيب الصورة يؤدي إلى الخطأ في عملية صناعة الكرسي، فيحتاج المرء حتى يكون نجّاراً ناجحاً أن يتعلّم أولاً: ضوابط اختيار المادّة، وثانياً: ضوابط تكوين صورة الكرسي.

وبالرجوع إلى عملية التفكير التي قد عرفناها آنفاً وبيّنا مراحلها وخطواتها، نقول أيضاً: إنَّ الخطأ في التفكير قد يقع في حركته الأولى، وهي حركة جمع المعلومات المناسبة للمطلوب، فقد يخطئ الإنسان فيحسب أنَّ هذه المعلومة التي اختارها مناسبة لمطلوبه، والحال أنَّها في الواقع أجنبية عنه وبعيدة كلّ البعد، ولو اتفق أنَّ اختار معلومات مناسبة فقد يقع الخطأ منه في ترتيبها على الشكل الصحيح والترتيب الخاطئ قد يؤدي إلى نتيجة خاطئة،

وأعتقد أنَّ هذا أصبح واضحاً جدّاً بعد هذا البيان.

إذن، ما يمكن أن نفترضه ميزاناً لعملية التفكير لا بدَّ أن يتوفر فيه أمران:

**الأوّل**: أن يحتوي على الضوابط العامة والصحيحة لعملية اختيار المعلومات المناسبة، والتي يمكن أن نسمّيها بعملية التفكير المادّية.

**الثاني**: أن يحتوي على الضوابط العامة والصحيحة أيضاً لعملية اختيار الصورة أو الهيئة المناسبة التي يركّب بين تلك المواد على أساسها، ولنسمّيها بعملية التفكير الصورية[4].

ولنا نسأل عن كيفية وضع تلك الضوابط؟ وكيف يتسنى لنا أن نعرف أنَّها صحيحة أم لا؟

للإجابة على هذا السؤال لا بدَّ أن نلتفت إلى ما ذكرناه سابقاً، وهو أنَّ عملية التفكير هي عملية تكوينية حقيقية وليست عملية جعلية اعتبارية، فضوابطها لا توضع بحسب مزاجنا أو حاجاتنا، بل إنَّ ضوابطها تتحدّد على ضوء معرفة طبيعة عمل القوة العاقلة في الإنسان وكيفيتها، فإذا استطعنا اكتشافها نستطيع اكتشاف القوانين والضوابط لعمل هذه القوة، وعليه يكون دورنا تجاه تلك الضوابط هو دور المكتشف وليس دور الواضع.

إنَّ ما قام به **المعلّم الأوّل أرسطو طاليس** هو محاولة اكتشاف وتشريح عمل هذه القوة، وبالتالي اكتشاف قوانينها،

(4) انظر: ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات: ص10 تحت عنوان (فائدة المنطق).

ثمَّ دوَّنها في علم خاص أسماه علم المنطق، أي علم ميزان التفكير، ونجد أنَّه قسَّم المنطق إلى منطق صوري ومنطق مادّي، تبعاً لخطوات عملية التفكير، دوَّن في الأوّل ضوابط الحركة الثانية وفي الثاني ضوابط الحركة الأولى، وحاول أن يجمع فيه القواعد العامة للتفكير والتي تصلح لأن تستخدم في مختلف العلوم، ومن هنا سمّي المنطق بخادم العلوم[5].

وقد تعامل المنطق مع جميع الحقائق وقسَّمها تبعاً للعناوين العامة التي يمكن على أساسها أن تنطبق عليها تلك القواعد، ولم يعتنِ بالمتغيّرات من حيث هي متغيّرة، ووضع كلَّ شيءٍ في مجاله، وقسَّم طرق الاستدلال بحسب مواضيعها التي تبدأ منها وبيّن كيفية السير الاستدلالي فيها، فإمَّا يبدأ من الحكم الكلي ويطبّقه على جزئياته كما في القياس، أو يبدأ من الجزئيات ليثبت حكماً عاماً كما في الاستقراء، أو ينتقل من جزئي لآخر كما في التمثيل، فقد بيّن جميع ذلك ووضعها في حدّها وبيّن مقدار ما يمكن أن يستفاد منها من درجات العلم[6].

أمَّا كيف نعرف أنَّها صحيحة أو لا، فهذا يعتمد على البداية التي نشرع منها في بناء علم المنطق، ثمَّ بناء المعرفة الإنسانية، والمناطقة بنوا علم المنطق على أساس ما يسمّى بالبديهيات، وهي القضايا الواضحة للعقل والتي لا تحتاج إلى توضيح، ولذلك يصدِّق بها العقل مباشرةً بمجرّد أن يتصورها بأجزائها، كقضية استحالة اجتماع النقيضين، واستحالة ارتفاعهما، أو قضية أنَّ الكلَّ أعظم من الجزء، فكلُّ القواعد المنطقية أرجعوها إلى مثل هذه القضايا

(5) انظر: محمد رضا المظفّر، المنطق: ص9.

(6) وهذا خلافاً لما يدّعيه البعض من أنَّ القواعد المنطقية تختزل الحقيقة ، فتكون على حسابها. انظر: علي حرب، نقد الحقيقة: ص107، تحت عنوان (المنطق يحجب لا منطقيته).

التي يحكم العقل بصدقها بدون الاعتماد على شيء.

وهكذا جاء المناطقة بعد أرسطو ليزيدوا القواعد المنطقية تنقيحاً وتحقيقاً، واكتشاف ما لم يستطع أرسطو اكتشافه منها.

وبناءً على ذلك، يجب أن نفهم أنَّ الدعوة لاحترام المنطق ليس هو لأجل التعبّد بكلام أرسطو ولا غيره، بل هو لأجل احترام الفصل المقوّم للإنسان والذي به يختلف عن بقية الحيوانات، وبه تتمّ عملية التفكير التي تكون هي المنطلق لكلِّ الإبداع الإنساني، فليس من المعقول أن نهمل قوانين هذه العملية ونمارسها بشكلٍ عشوائي، من دون أيِّ ميزانٍ يحدّد لنا ما هو الصواب من الخطأ؟ ونطالب باحترام معطياتها مهما كانت، بحجّة حرّية التفكير والتعبير عن الرأي، فإنَّ في هذا إعداماً لهويّة الإنسان الحقيقية.

وحريٌّ بالمفكّرين ـ باعتبار أنَّ لهم الموقع المتقدّم في بناء الفكر البشري ـ أن يتوجهوا إلى المنطق بصورة جادّة وحقيقية، وأن يولوه العناية والاهتمام اللائقين به، بأن يحققوا أُسسه بردِّ ما يثبت عندهم أنَّه خاطئ، وتقويم ما يثبتون كونه زائغاً وإثبات الحق، ولكن بشرط أن يقوَّم كلُّ ذلك على أساس علمي متيقن، لا على أساس الميول والرغبات الخاصة والذوق الشخصي.

وضرورة هذا الأمر ثابتة بالفطرة ولا تحتاج إلى مزيد بيانٍ وبرهان، فإنَّ الإنسان في كلِّ مشاريعه وتحركاته يحتاج إلى خطّة عمل يسير عليها، والسير المعرفي ليس بأجنبي عن هذا الأمر، بل لا بدَّ أن يكون كذلك، بل هو أولى بوجود مخطَّط يسير عليه

لأنَّ الفكر هو المعبّر الحقيقي عن عبقرية الإنسان ورقيه، فإنَّ من يسير في الطريق الخاطئ لا تزيده سرعة السير وكثرته إلَّا بُعداً عن الغاية والهدف الذي يطلب الوصول إليه[7].

(7) ورد في الحديث عن الإمام الصادق (عليه السلام): «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق، لا يزيده سرعة السير إلَّا بُعداً»، الكليني، أصول الكافي ج1: ص43.

**الفكر الإنساني**

لو حلّلنا الفكر الإنساني بشكلٍ عام نجد أنَّه يرتكز على ثلاثة جوانب رئيسية، وهي:

**الأوّل: الجانب المعرفي،** وهو الجانب الذي يؤسس للمعرفة البشرية، وذلك بتحديد المنهج المعرفي الصحيح الذي يجب أن يسلك في بناء تلك المعرفة، حيث إنَّ المعروف هو وجود أربعة مناهج معرفية اتبعها الإنسان في بناء معارفه، وهي المنهج الحسي التجريبي، والمنهج العقلي البرهاني، والمنهج الأخباري، والمنهج الكشفي.

فلا بدَّ في هذا الجانب وقبل الشروع في السير المعرفي أن نحقّق في حجّية هذه المناهج ـ أي مدى إمكان الاعتماد عليها في كشف الواقع ـ وهل يمكن الاعتماد عليها أم لا، وبيان حدود هذه الحجّية إن كانت لها حجّية، ومعرفة الحال عند تعارضها وتصادمها في معطياتها، ولا بدَّ أن يكون ميزاننا في ذلك هو علم المنطق الذي حقّقنا قواعده وثبتناها في مرحلة سابقة.

وبالتالي لا بدَّ أن نخرج بنتيجة من البحث المعرفي يتحدّد على ضوئها المنهج العام الحاكم، الذي يكون هو الأساس والمرتكز في بناء الفكر الإنساني، نرجع إليه كلما شككنا في واحدة من حلقات ذلك الفكر، وهو الذي يعطي المناهج الأخرى دورها

وحدودها في هذا المجال، بحيث يصبح الإنسان على بصيرة من أمره في هذا الطريق المهم، ويستطيع أن يميّز الغثَّ من السمين، والصحيح من الفاسد، لا أن يرد حقل المعرفة وهو يقلِّد الآخرين ويتمسّك بكلِّ ما يعجبه ويترك ما لا يعجبه، وكأنَّ الأمر خاضع للذوق والسليقة الخاصة[8].

**الثاني**: **الجانب النظري،** أو ما يسمّى بالرؤية الكونية، وهي تعبّر عن رؤية الإنسان عن الوجود بجميع جوانبه من حيث حقيقته ومبدأه ومنتهاه وما بينهما، وهي تعبّر باختصار عن الإجابة عن الأسئلة الثلاثة التالية: (من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟).

وتحديد إجابات دقيقة عن هذه الأسئلة له أهمّية كبرى في حياة الإنسان، ليس على المستوى النظري للفكر فحسب ـ بأن تجعل الإنسان واقعياً، حيث يحمل فكراً مطابقاً للواقع على ما هو عليه بعيداً عن الخرافات والأوهام ـ بل لها تأثير مباشر وقوي في تحديد طبيعة الجانب الثالث من جوانب الفكر للإنسان.

**الثالث**: **الجانب العملي،** أو ما يعبّر عنه بالجانب الآيديولوجي، الذي يعبّر عن القواعد العامة التي تضبط سلوك الإنسان وفعله الاختياري في هذه الحياة، ولا شكَّ أنَّ هذا الجانب يترتب على ضوء ما يختاره الإنسان من رؤية كونية، فمثلاً من يختار رؤية كونية إلهية تؤمن بوجود خالق للكون يرجع إليه الناس بعد مغادرتهم هذه الحياة، يكون سلوكه العملي منسجماً معها، ومعتمداً على التشريعات الإلهية، ومتأثراً بالبيان الشرعي للثواب والعقاب على الأعمال المختلفة، ويتحمل كثيراً

(8) انظر: أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي: ص174.

من المصاعب وفوات الكثير من المصالح الدنيوية له ليحظى برضا خالقه والثواب عنده، وأمَّا من يختار رؤية كونية مادّية تحدّد حياة الإنسان بهذه الحياة، فإنَّه أيضاً سيبني الجانب العملي له مع ما ينسجم مع تلك الرؤية.

**تأصيل الفكر الإنساني**

إنَّ مقصودنا من تأصيل الفكر هو انطلاقه من رؤى ومبادئ واقعية وثابتة، بحيث يحاكي الإنسان في فكره الواقع، فيسير بخطى ثابتة ليشيد مبادئ وأسس الصرح الفكري له، ولا يخضع في ذلك للشهوات المختلفة ويطلب فيه الراحة وعدم المبالاة، فإنَّ حقيقة الإنسان التي بها يختلف عن سائر أنواع جنسه هو التفكير كما تقدم، فلأجل أن يحظى بكماله اللائق به لا بدَّ أن يكون نتاجه الفكري نتاجاً متميزاً، وأن لا يصبَّ اهتمامه على الآثار التي يشترك فيها مع بقية الحيوانات، كالقوة العضلية وممارسة الشهوات وما شابه ذلك؛ وعليه ينبغي للإنسان أن يبحث عن الواقع والصحيح أينما كان.

**ولو سألنا أنفسنا: كيف لنا أن نؤصِّل أفكارنا؟**

اعتقد أنَّ الجواب سيكون واضحاً بما تقدّم عرضه، فالإنسان إذا أراد أن يبني بناية شاهقة ومحكمة، فإنّ أوّل ما عليه فعله هو الحفر في الأرض حتى يصل إلى قاعدة صلبة ليبدأ ببناء أساس محكم تستند عليه البناية بجميع أركانها، وهكذا في بناء الصرح الفكري يجب أن نبدأ من النقطة الأولى وهي نقطة الشك في كلِّ شيءٍ، ثمَّ نبدأ من القاعدة الصلبة وهي القضايا

البديهية التي يؤمن بها العقل من دون أدنى واسطة ولا يختلف فيها الناس، ثمَّ نبني عليها الأساس للتفكير وهي الميزان الذي نتمكن به من محاكمة الأقوال والنظريّات، ثمَّ نبني عليه أركان فكرنا، ولا يكون دور المنطق هو دور الأساس فقط، بل وأيضا دور الدعامات التي تسند البناء من أوله إلى آخره، فقد أصبح جلياً أنَّ الآيديولوجية تتكئ على الرؤية الكونية وهي بدورها تتكئ على نظريّة المعرفة، والميزان المقوّم والفارق بين الصحيح والخطأ في جميعها هو علم المنطق.

وعليه، فنحن إذا أردنا أن نؤصِّل الأفكار التي نحملها ونكون واقعيين لا خياليين ولا وهميين، فأوّل خطوة يجب أن نقوم بها هي تحقيق مسائل المنطق، وإتقانها بشكلٍ صحيح، ومن ثَمَّ التمسّك بها وبحدودها في كلِّ مسألةٍ تعرض لنا في كلِّ المجالات، ولا طريق لنا غير ذلك، وإلَّا لو اخترنا طريق التحلّل عن ضوابط علم المنطق كنّا في معرض الوقوع في السفسطة، لأنَّ العقل الإنساني هو الحاكم في كلِّ شيءٍ في عالم المعرفة، هو الذي يقبل وهو الذي يردُّ، فإذا كان عمله غير مقنَّن وغير منظَّم، سنقع في السفسطة شئنا أم أبينا، وسيزداد الاختلاف والنزاع والفوضى الفكرية.

**حاصل الكلام**

فالمتحصِّل من كلِّ ما سبق أنَّ التفكير الإنساني ظاهرة تكوينية تعمل وفق نظام واقعي، ليس بجعلي ولا اعتباري، ولا يخضع للذوق أو التطوّر، بل قوانينه ثابتة في كلِّ وقتٍ وزمان كما هو شأن كلِّ القوانين التكوينية الواقعية.

كما أنَّ عملية تقنين الفكر البشري تُعدُّ من أولويات البناء الفكري بجميع أبعاده، وهو أهم وأولى من عملية تقنين البناء المادّي، التي لم ينفكَّ الإنسان عن تطوير تقنينها واكتشاف النظريّات تلو النظريّات لأجلها، وهذا ما يؤمِّنه فهم المنطق وإحكام نظريّاته وتحقيقها، إذ إنِّ للمنطق دوراً أساسياً في إحكام وتقنين عمل العقل وتنظيمه كما تقدم بيانه، ممّا يترتب عليه ترتيب عملية التفكير؛ وبالتالي يمكن أن يصل الإنسان بإحكامه وتطبيقه إلى نتائج مرضية يتيقن من مطابقتها للواقع، تؤثر تأثيراً مباشراً في بناء الفكر البشري على أُسس وقواعد متينة في جميع مجالاته وأركانه، بل ويقلّل الخلاف الحاصل في هذا المضمار، ولا اعتقد أنَّ أحداً ينكر أهمّية هذا الدور وضرورته.

نعم، قد يضيق هذا الأمر على الإنسان في حدود نظامه المعرفي؛ إذ لا يمكنه على أساس تلك الضوابط الصارمة أن يخوض في كلِّ مجالٍ، ولا أن يعتقد بكلِّ شيءٍ ينقدح في صقع نفسه، ولكن هذا لا يكون على حساب الحقيقة أو يمثّل اختزالاً لها، بعد أن عرفنا أن لا طريق لنا لإثبات الحقيقة ـ على ما هي

عليه إثباتاً يقينياً ـ إلَّا هذا الطريق.

والمرجو ممَّن يتعرّض لنقد المنطق، أن يكون نقده موضوعياً ومبنياً على أُسس ومبادئ واضحة، وإذا أثبت بطلان شيء فيه فليحاول أن يقترِح البديل، وإلَّا سيؤدي ذلك إلى اختلال النظم المعرفية، وليكن هذا همَّ جميع المفكّرين، لا أن يقفوا من بعيد، وقوف المتفرج الذي لا شأن له، بل قد يرمي سهامه من دون أدنى دراية، فليست القضية قضية شخصية، بل تعمّ جميع أبناء البشر، وتمسهم في صميم ذواتهم.

# الفكر البشري
# مسيرة السقوط وسبيل النهوض

حسن العاملي

## المدخل

إنَّ تفحصاً لما أورثه لنا التاريخ من الآراء والنظريّات والمذاهب الفكريّة ـ سواء في تقرير ما هو كائن وما كان يعرف بالحكمة النظريّة، أو ما ينبغي أن يكون ممَّا عرف بالحكمة العمليّة ـ ليعدّ كافياً في نظر العاقل للحكم بمدى التشرّذم والتخبّط الذي انحدر إليه الفكر البشري، منذ أن سعى ليمزِّق خيمة الجهل ويكشف اللثام عمَّا احتجب عنه.

وما أشدَّ الحيرة التي يمنى بها الباحث عن الحقِّ والحقيقة، حينما يجد أكواماً من الأفكار يتحتم عليه البحث فيها؛ لمعرفة صوابها من خطأها وحقِّها من باطلها، ليقيم إدراكه على ما يصفو من كدورة الجهل، وينتظم سلوكه على طريق سعادته وكماله، فيقف حائراً تتلاعب به عواصف أظلم من الليل الحالك، فيحاول جاهداً التمسّك بأرض الحقيقة متلمساً لها بأطراف أنامله.

فغرضه ليس منحصراً بالإدراك بنحوٍ منفصل عن التأثير في فعله وسلوكه، الذي يضمن سعادته أو يقوده إلى الشقاء، بل إنَّ حال إدراكه يتحكم بنحو السلوك الذي سينتهجه، وبالتالي سعادته أو شقاؤه.

فالفعل الإنساني مهما تعدّدت أشكاله ومراميه مسبوق بالإدراك لما يراه الإنسان فعلاً مناسباً له، فيتبعه بإرادته وتنزع نفسه لمراعاته، ضرورة أنَّه كائن مدرك بذاته، وينزع نحو كماله وسعادته بذاته ونزوعه نحوهما مسبوق بإدراك ما هو كمال وموجب لسعادته، وتبعاً لإدراك معنى الكمال الإنساني والسعادة الإنسانيّة، تنتظم حركة الإنسان في جميع الأمور الجزئيّة في شتّى المجالات بلا استثناء، نحو ما يحقّق ذلك الذي تمّ إدراك كونه كمالاً وسعادةً سابقاً، فحتى الذي يقدم على قتل نفسه، إنَّما يقدم لأنَّه يرى في موته سعادةً وكمالاً؛ إمَّا بانتفاء الألم والعذاب الذي يعانيه فيريح نفسه منه بالموت، وإمَّا بتحصيل ما يعتقد حصوله من كمال وسعادة بموته في ظرف مخصوص ولغاية مخصوصة.

ولكم نجد اختلافاً بين بني الإنسان في أفعالهم تبعاً لتباينهم في ما يدركون كونه سعادةً وكمالاً لهم، فمن أصغر الأمور وأكثرها ممارسة، كالأكل والشرب والتحدّث والقيام والجلوس والنوم واليقظة والمشي والنظر والسماع، وغيرها من الأفعال التي لا يخلو كائن إنساني عن شيءٍ منها، إلى ما هو أكبر وأعظم خطراً، كالتعلّم والكتابة والصناعة والفنّ وكسب المال والزواج والإنجاب والبناء والعلاج والسفر والتشارك مع الآخرين

والاعتداء والدفاع، وغير ذلك الكثير، حيث نجد فعل الكائن الإنساني ينتظم في سبيل تحقيق ما يراه خيراً له وسعادةً، بنحوٍ يغاير ما يراه غيره وينتظم فعله على طبقه.

وبالقدر ذاته، كم وكم يجد الإنسان نفسه نادماً على فعل أو إحجام ومخطّئاً نفسه في ما اعتقد كونه خيراً وسعادةً له، فكم من طعام أو شراب لذيذ أعقب ضرراً بالغاً، وكم من حركة أو سكون أو مشاهدة أو سماع أعقب ألماً وعذاباً، وكم من سعي لكسب مال أو تحصيل مشتهى أوجب فساداً وحرماناً، وكم من علوم حيزت وصناعات مورست وأسفار حصلت وفنون أبدعت وأعقبت دماراً وأذى، كم وكم هي تلك الأفعال التي نزع إليها الإنسان عن إدراك محصليتها لكماله وسعادته ثمَّ انكشف له الخلاف وأنَّها على النقيض.

والسبب في ذلك أنَّ الإنسان كما هو مدرك بذاته وينزع بذاته نحو ما يراه خيراً، فإنَّه يشتهي ويمقت ويرغب وينفر ويحبّ ويبغض بذاته، فينزع نحو الفعل المناسب لما يشتهيه أو يمقته أو يرغب فيه أو ينفر عنه أو يحبّه أو يبغضه.

وأوّل أحوال الإنسان، ومنذ أن تضمّه لفافة أحضان الدنيا، ينزع نحو ما يسدّ جوعه وعطشه، ويدفع عنه الألم والأسى، ويبحث عمّا يؤنسه، ويفرّ ممَّا يستوحشه، ثمَّ شيئاً فشيئاً ينمو وتنمو معه قواه فتتغيّر المشتهيات والممقوتات لنفسه، وكذا سائر نزوعاته ولكن حينما يواجه حقيقة المغايرة بين ما يشتهيه أو يمقته أو يحبّه أو يبغضه أو يرغبه أو ينفر عنه، وبين ما هو خير وسعادة

وكمال تبعاً لمعاينة العواقب المناقضة لما كان يرى ويعتقد، يبدأ بحثه عمَّا يميّز بين ما هو خير وما هو شرّ، ويخوض معركة هي قائمة بالفعل في نفسه، ولكنه يخوضها مع بني نوعه، فإمَّا أن يسير بركب آبائه أو أقرانه أو أيِّ طرفٍ يتأثر به أو يؤثر عليه، وإمَّا أن يفحص ويبحث ليصل فتسكن نفسه، أو لا يصل فيبقى في حيرة وعذاب، أو يستسلم لسلطة نزوعاته أو لطرف من أطراف النزاع.

فبعد أن كان ينزع طبقاً لما يدرك أنَّه مناسب له؛ لكونه محصّلاً لما هو مشتهى أو دافعاً لما هو منفور عنه تبعاً؛ لأنَّ غاية ما كان يدركه عن كماله وسعادته التي ينزع إليها بذاته أنَّها تكمن في اللذّة، ولكن ما أن يدرك الغموض الذي يعتري العلاقة بين اللذّة والسعادة يبدأ تساؤله عن حقيقة كلٍّ منهما، والسبيل إلى التمييز بينهما ليدرك ما هي السعادة حقيقة، فيميِّزها عمَّا عداها، ويضبط أفعاله على النحو الذي يحصل له سعادته، ويكفّ عنه من يناوئه ويدافعه عن ذلك.

**تساؤلات حرجة لا تنتهي**

ثمَّ إذا تفحص أحوال بني نوعه، فسيجد مدارس ومذاهب متعدّدة ومتكثّرة، والتي كلٌّ منها يضع طريقةً خاصّةً به للحياة ليسلك وفقها مخطّئاً غيره وداعياً إلى الهدي به، ويجد الإنسان نفسه أمام تساؤلات يعسر إحصاؤها، فهل عليه أن يكون علمانياً، أم متديّناً مسلماً، أو مسيحيّاً، أو يهوديّاً، أو بوذيّاً...؟

هل عليه أن يكون عقليّاً، أم باطنيّاً، أم حسّيّاً، أم شكاكاً لا أدريّاً؟

هل عليه أن يكون ليبراليّاً، أم وجوديّاً، أم عقلانيّاً؟

وهل عليه أن يكون نسبيّاً، أم دوجماطيقيّاً، أم موضوعيّاً؟

ثمَّ إذا اختار أن يكون متديّناً فهل سيكون أخباريّاً سلفيّاً، أم متكلّماً، أم فيلسوفاً، أم صوفياً، أم حداثوياً؟

وإذا اختار أن يكون عقليّاً، فأيُّ عقلٍ يختار: أعقل أرسطو، أم بيكون، أم ديكارت، أم اسبينوزا، أم ليبنتز، أم كانط، أم هيغل، أم هوسرل؟ أيُّ شيءٍ سيكون؟

إذ لو أرادنا أن نحصي المذاهب والآراء تعداداً لاحتجنا إلى صفحات، ولكن السؤال بالنسبة إلى الجميع يبقى واحداً: أيُّ من هؤلاء سيكون ذلك الإنسان؟ والحال أنَّ كلاً منهم يصوّر السعادة بنحوٍ يخالف الآخر إن لم كلياً فبنحوٍ جزئي، فأين عليه أن يكون ليضمن السعادة؟ وإذا لم يكن الموت فناء فكيف يضمن السعادة بعد الموت؟

أفهل يجدر به أن يدير ظهره لكلِّ ذلك، ويعمل كما يحلو له ولا يبالي؟! ثمَّ يردّد لنفسه دوماً: ليس هناك صحيح وخاطئ، وحقّ وباطل، كن كما أنت فأنت الأصيل والغاية، ولكن هذا بعينه مذهب من المذاهب ورأي من الآراء، فلماذا يختاره على غيره طالما أنَّه على مسافة واحدة من الجميع.

أم يجدر به أن يسير مع ركب مجتمعه وبيئته ويكون كما هم، فيحمل لواء الانحياز للآباء أو العرق أو القوميّة أو الوطن أو الطائفة...؟

وهنا يجد نفسه أمام مأزق خطير وعقبة كؤود، ويتساءل: كيف له أن يميّز ذلك؟ كيف له أنَّ يثق أنَّ إدراكه سيكون صحيحاً وأنَّه لن يخطأ كما كان مخطئاً قبل ذلك، أو كما هو حال الآخرين على تباينهم في آرائهم فضلاً عن أفعالهم؟

وهنا ينبثق تساؤل عن هم آخر وهدف مصيري: كيف ينبغي أن يكون فعل التفكير الذي يضمن إدراك الحقيقة والواقع؟ إذ بناءً عليه يتمكن من الإجابة عن تساؤله الأوّل: كيف ينبغي أن يكون الفعل والسلوك الإنساني حتى تحصل السعادة؟ وعلى أيٍّ من المذاهب والأراء ينبغي له أن يكون لتسكن نفسه ويطمئن قلبه؟

**تساؤلات تقود إلى الحلّ**

وهذا بدوره يستتبع تسلسلاً قهقرائيّاً من التساؤلات:

هل هناك ما يبتدأ منه في التفكير يكون حقيقةً وواقعاً؟ وإلّا فلن يكون للتفكير أيُّ ضمانٍ في أن يوصل إلى أيِّ حقيقةٍ أو واقع.

أم أنَّه يجب البدء من الشكِّ كما فعل **رنيه ديكارت؟**[1]، **ولكن ديكارت لم يبدأ تفكيره من الشكِّ خلافاً لما اشتهر خطأً، وإنَّما بدأ من علمه بوجوده، وأنَّه مدرك، وأنَّ النقيضان لا يجتمعان، وإن أخفى ذلك؛ وإلَّا لاستحال عليه أن يفكّر ويشكّك في آرائه وموروثاته.**

وإذا كان التفكير متقوّماً بالشروع ممَّا هو معلوم، فلا

(1) راجع: كتاب التأمّلات في الفلسفة الأولى، لرنيه ديكارت، التأمّل الأوّل.

بدّ أن يكون ذلك المعلوم مستغنياً في العلم به عن التفكير، وإلّا لن يمكن أن يكون هناك تفكير يوصل إلى علم وحقيقة؛ وبالتالي سيكون بيرون وجماعته اللاأدريون[2] محقّين في ما ذهبوا إليه؛ وبالتالي الاكتفاء بالعمل على طبق ما هو مشهور ومظنون ومعتاد.

ولكن أليس هذا بعينه تفكير يبتني على ما هو معلوم حقيقة؟! فلولا علمهم بوجودهم وعلمهم بشكّهم وعلمهم بأنَّ النقيضين لا يجتمعان، لما كان بإمكانهم استيثاق العلم بشكّهم؛ إذ بعلمهم بأنَّ اجتماع شكّهم وعدم شكّهم معاً محال ووجدانهم الشكّ في نفوسهم استوثقوا علمهم بالشكّ.

أليس اشتراط كون ما ينطلق منه التفكير معلوماً حقيقة هو بنفسه حقيقة معلومة؟! لأنَّ فرض خلافها فرض اجتماع النقيضين؛ إذ كون نتيجة التفكير حقيقة يستدعي أن يكون ما بنيت عليه حقيقة أيضاً، والحال أنَّه ليس كذلك حسب الفرض.

**إذن،** لماذا لا يبتدأ التفكير ممَّا هو معلوم حقيقةً؟ ويوضع جانباً كُلُّ القضايا والآراء والمشاعر والآحاسيس والاستنسابات والتخمينات التي تلقى وتقال من كلِّ حدبٍ وصوب، ويشرع أوّلاً في تبيين كيف يجب أن يكون حال التفكير حتى يكون موجباً لحصول العلم حقيقة؟

(2) راجع: كتب تاريخ الفلسفة اليونانية، بحث الشكّاك، على سبيل المثال: كتاب يوسف كرم، أو كتاب وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية.

**طرد النسبيّة من ساحة المعرفة وانفتاح باب العلم**

ومن أوّل الأمر لن يكون للنسبيّة والتعدّدية موطأ قدم في ساحة المعرفة؛ لأنَّ قاعدة امتناع اجتماع النقيضين ستكون حارساً تعجز أيُّ قضيةٍ أن تتجاوزه، بل لا بدَّ أن تستند في صدقيتها وواقعيتها إليها، ودعوى النسبيّة والتعدّدية تفرض إمكان اجتماعهما؛ وبالتالي فرض صدقها يستلزم كذبها، ومن هنا يحتم العقل الإنساني تجاوزها وقذفها في قمامة الخطل والجنون.

وإذا تخطينا النسبيّة بثبات اليقين وإحكام رصين، فسينفتح باب البحث عن ضوابط الإدراك اليقيني بالسير بمحاذاة قاعدة امتناع اجتماع النقيضين، والتي منها يرتقي العقل وبأدنى تأمّل ليدرك قاعدة العلّية وقاعدة السنخية وقاعدة القابلية، ثمَّ يتكئ عليها لتبيّن ضوابط يقينية الإدراك الحسي وخصوصية النفس الإنسانية وقواها، فيعلم ما النقص الذي يعتريها وما الذي ينبغي فعله لاستكمالها بما هي نفس إنسانية ذات خصوصيات متعدّدة، وغير ذلك ممَّا يمكن بناؤه من صرح المعرفة اليقينية استناداً إلى قاعدة التناقض والقواعد الثلاثة المتفرّعة عنها.

**التفكير السليم هو طريقة العقل في الإدراك**

وهذا بدوره سينبّه إلى أنَّ البحث عن ضوابط الإدراك اليقيني لن يكون بحثاً عمَّا يجب أن يملى على العقل بعد تحصيله، بل سيراً بالعقل على بساط العتق من كلّ ما ينافيه، ممَّا يقضي بالتسليم بما لا يستلزم عدم التسليم به الجمع بين النقيضين، فالعقل بذاته ومن ذاته يسلك طريقاً محدّداً في إدراكه تبعاً لما

يناسب غرضه، وهو كشف الواقع؛ ولذلك تنتظم طريقة العقل كلّ الخصوصيات التي متى ما توفر عليها الفعل الإدراكي كان موصلاً للغرض.

فالعقل ذاته سيكون مشاهداً لذاته في كيفية تحرّي الوصول إلى الواقع، وهذا يتوقف على منع تعدّي طغيان ما يلزم العقل التسليم بما لا يقضي العقل بذاته بالتسليم به؛ لعدم العلم باستلزامه للجمع بين النقيضين، أو طغيان ما يلزمه الرفض والتكذيب لما لا يقضي العقل برفضه؛ لعدم العلم باستلزامه الخرق لقاعدة التناقض.

فما أن يستقل العقل حتى يحكم بأدنى تأمّل، أنَّ العلم اليقيني بثبوت أيِّ قضيةٍ موجبة أو سالبة، لا يتأتى إلَّا بكون فرض عدم حمل محمولها على موضوعها في الموجبة، أو عدم سلب محمولها عن موضوعها في السالبة مستلزماً للجمع بين النقيضين.

ومتى ما تأمّل ذلك، فسيلتفت إلى أنَّ ما يكون سلب ثبوته عن الشيء مستلزماً للتناقض ليس إلَّا ذات الشيء ومقوّماتها وما لا ينفك عنها وعن مقوّماتها من آثارها لكونها لها لذاتها؛ إذ نفي أيٍّ منها سيكون بالضرورة نفياً لكون الذات هي هي، مع أنَّ كلَّ شيءٍ هو هو وليس لا هو، وإلَّا كان هو ولا هو معاً، وهو جمع بين النقيضين.

ومثله الحال بالنسبة إلى ما يكون ثبوته للشيء مستلزماً للجمع بين النقيضين؛ لكونه مستلزماً لكون الذات المفروض

ثبوته لها ليست هي لمنافاته لها واقتضائه لغيرها، فيلزم كون الموضوع هو وليس هو معاً، وهو محال.

وانطلاقاً من هذا الأساس ينطلق العقل ليدرك المبادئ التي يتأسس عليها المنهاج لإدرك الواقع، فيدرك النسب الأربعة الدائرة بين المعاني بالحصر العقلي، ثمَّ يدرك أنَّ المساوي لمساوٍ لثالث مساوٍ لذلك الثالث وأنَّ الأعمَّ ممَّا هو أعمّ من ثالث أعمّ من ذلك الثالث، وأنَّ الأخص ممَّا هو أخص من ثالث أخص من ذلك الثالث، ويدرك أنَّ المباين لما هو مباين لثالث قد يكون مبايناً له، وقد يكون مساوياً، وقد يكون أعمّ، وقد يكون أخص، وأنَّ الثابت بالضرورة لشيء هو ثابت لثالث بالضرورة سيكون ثابتاً لذلك الثالث بالضرورة أيضاً، وغير ذلك ممَّا يتأسس عليه طريق الاستدلال من القياس الاستثنائي أوالاقتراني، ومن حيث الهيئة ممَّا يسير في حمى قاعدة امتناع التناقض.

ثمَّ يدرك أنَّ المحمول على موضوع أو التالي لمقدّم إمَّا أن يكون بالحيثية الإطلاقية، وإمّا بالحيثية التعليلية، وإمَّا بالحيثية التقيدية، وبالتالي يجب أخذ ذي الحيثية بالقياس إلى الحيثية المصحِّحة لحمل المحمول عليه أو تبعية التالي له، كلُّ ذلك وغيره من ضوابط استخراج الحدّ وضوابط البراهان والتجربة، ممَّا سطرناه وبسطنا سفرة ثماره بنحوٍ لمّي ثبوتي في الكتاب الذي خصّصناه لتأصيل أسس العقل وتقويم النُهج المناوئة له[3].

وأوّل ما يقوم العقل به على هذا المنهاج هو تحصيل العلم بقاعدة العلّية، فيدرك أنَّ ما لم يكن ثمَّ كان أو يجوز ألا يكون

(3) الكتاب قيد الطبع.

فإنَّ كونه لا بدّ أن يكون من غيره السابق عليه المستقل عنه في الكون والتحقّق؛ لأنَّ كونه لا يخلو إمَّا أن يكون من غيره بالفيض أو الإعداد، وإمَّا أن يكون لذاته لمكان كماله المطلق، فلا يجوز عليه العدم؛ لأنَّ العدم فقد ونقص، والحال أنَّه مسبوق بالعدم، أو يجوز عليه العدم فيمتنع أن يكون تحققه من ذاته، وإلَّا كان هو وليس هو معاً، وهو تناقض محال، وإذا استحال هذا ثبت بالضرورة توقف تحققه على غيره.

ومنها ينطلق لإدراك قاعدة السنخية والقابلية.

**طرد الإلحاد والعلمانيّة من ساحة المعرفة**

ومن هنا ستفقأ عين الإلحاد والعلمانيّة وما لفّ لفها من أساطير، فاقت باختلاقاتها مجد **هوميروس**[4] في التخمين والتصوير والتأليف، وبالتالي ستتساقط المذاهب والآراء المتكثرة بتكثر مريديها كأهون من تساقط أوراق الخريف.

إذا تقرَّر هذا، فلن يستمع بعد ذلك أيُّ عاقلٍ إلى ما يقال وينادى به في الأسواق الفكرية وحانات السفسطة، من إعزاء علم المنطق إلى أرسطو كرأيٍّ خاصٍّ به ووجهة نظر لا ملزم بها، وسينعى نفسه كلُّ قولٍ ينفخ ببوق الجهل ببطلانه وفساده أو قصوره، وسيتبوء عرش الافتراء والتجني كلُّ من يدّعي بوار عصره[5].

(4) هو أحد قدماء اليونانيين اشتهر بكتاباته الأسطورية والخرافية حول الآلهة والطبيعة والإنسان.

(5) راجع حول ذلك كلُّ ما كتب حول علم المنطق المسمّى بالتقليدي استخفافاً، على سبيل المثال: المنطق الوضع، لزكي نجيب محمود. ونقض المنطقيين، لابن تيميّة الحرّاني.

**هجران منطق العقل**

وممَّا يثير العجب أنَّك إذا تتبعت المواقف، التي اتخذت من قواعد التفكير وضوابط إدراك الواقع على مرِّ التاريخ من مختلف الملل والمذاهب والتبعيات، فستمنى بالخيبة والدهشة من كثرة ما تعرض له هذا العلم المصيري والأساسي في كلّ مفاصل الحياة العلمية والعملية من اقتطاعٍ مخلٍّ وحجبٍ مغرضٍ ومحاكمات ساذجة وإقصاءٍ مرير وافتراءٍ مخز، وستستوقفك ممارسات مدّعي نصرته، ولن ينقضي عجبك من التجريح الذي مورس بحق أول مدوّنيه.

وبالجملة، فالباحث سيجد المذاهب الفكرية على طوائف: فمنهم من أخذ ببعض وأعرض عن بعض؛ لحاجةٍ في نفسه قضاها، فأقرَّ قواعد الهيئة، ومحا من ذاكرة التدوين والتعليم قواعد المادّة، وأعني بالتحديد صناعة البرهان التي تعنى بضوابط أخذ المادّة في البحث عن عوارض موضوعات العلوم لتلبسها هيئة الاستدلال وينعقد موجب اليقين الثابت.

إلَّا أنَّ كلَّ ذلك أغفل وطمس حتى **خُيِّل لبعضهم**[6] أنَّه لا يوجد شيءٌ اسمه قواعد المادّة، وادّعى اتفاق العقلاء عليه، وحتى اشتهر في الغرب والشرق أنَّ المنطق علم تحصيل الحاصل، وأنَّه لا يضمن اليقين في العلوم إطلاقاً، خصوصاً بعد الثورة الماجنة التي اصطنعها فرنسيس بيكون بإخراج مسرحية تأسيس منطقه الجديد في الاستقراء، ولعمري! إنَّ الثكلى لتضحك من دعواه، وتنسى ثكلها من سذاجة المهللين له على مرِّ التاريخ، وحتى العقود المتأخرة وربَّما المعاصرة، بل حدت الجرأة والأنفة البغيضة بجماعة من

(6) راجع: الفوائد المدنية، لمحمد الأستر آبادي، في القسم الذي خصّص للحديث عن العقل وأدلته.

متمنطقة العصر الحديث ومناطقته من ادّعاء تأسيس منطق جديد آخر وسموه بالمنطق الرمزي أو الرياضي، واستذوق زكي نجيب محمود تسميته بالوضعي، والحال أنَّ المتصفح له والمتأمّل فيه لا يجد أزيد من ترميزات واصطلاحات، صاغو فيها جملة كبيرة من قواعد الصورة الاستدلالية، مع إهمال لبعضها وسوء فهم لأخرى، فضلاً عن إهمال لصناعة البرهان التي أقصيت بقضها وقضيضها من أغلب البحوث والشروح والتأليفات المنطقية منذ أن دخل المنطق الأرسطي مسرح التداول في روما، كما حدث في الشرق عند متكلّمي المسلمين حيث اختفت معالم البرهان من تدويناتهم إلَّا من تعريفات مشوّهة وقاصرة، رغم رفعهم لشعار المنطق ووفرة تأليفاتهم فيه وإفراطهم في البحث والجدل في قواعده الصورية، إلَّا أنَّ أقلامهم تمرض وتقحط حينما يحين الدور على صناعة البرهان، ولعلَّ نظرة على كتب المنطق المتداولة إلى الآن تكفي للتدليل على ما نقول[7].

ولم يقتصر الأمر عليهم، بل حتى من ادّعى تعليم الحكمة وتأسيس الفلسفة، ستجده هاجراً لها، بل حتى عندما تصدّى أتباعه للتدوين في المنطق حذوا حذو سابقيهم وإن أشفى حالاً[8].

(7) راجع في ذلك: كتاب الحاشية وحواشيها، والشمسية وشروحها وحواشيها، وكذا شرح المطالع وحواشيه، ثمَّ سلّم العلوم وحواشيه.

(8) راجع في ذلك: كتابات أتباع حكمة الإشراق والحكمة المتعالية.

**عواقب هجران المنطق**

وإذا كان هذا نصيب الفكر البشري من الاهتمام بضوابط اليقين في الإدراك، فلا عجب أن يكون حال أفكارهم على ما هي عليه من الاختلاف الفاحش والتعدّد المفجع المبكي والتناحر المقزز، ولا مفرَّ لهم حينها من الوقوع فيما وقعوا فيه من التباين

في المناهج العملية وما ينبغي أن يفعل وما ينبغي أن يعرض عنه، ويصيب مجتمعاتهم الخراب والفساد في شتّى المجالات حتى تكاد تضطرب في الحكم على إنسانية بعضهم وتحتار في آخرين بين الجنون أو شيء آخر!![9]

وليس غريباً أن يؤول حالهم إلى النسبيّة والتعدّدية، وتحوّلهم من الحتمية إلى اللاحتمية، وليس غريباً أيضاً أن تتلطخ الأديان ببصمات المستهلَكين من أتباعها والمشدهوين بالتنوّع الهائل لوسائل التلذذ والتعامل المادّي.

وليس غريباً أن تجد أتباع الأديان على تقاتل وتناطح، وأن تجد الطائفة أصبحت طوائف والمذهب مذاهب، وليس غريباً أن تنتقل عدوى الفردانية والنسبيّة والتعدّدية إلى داخل الأديان.

**تتبّع أسباب السقوط**

إذا كان الحال كذلك، فحريٌّ بنا أن نجمل الأسباب التي حدت بالفكر بالبشري إلى ما هو عليه؛ لتظهر مناشئ التشرذم الفكري والانحطاط الأخلاقي، والموانع التي أعاقت سلوك طريق العقل، ثمَّ البحث في طرق العلاج والمداواة حتى تستعيد الإنسانية عافيتها، إن لم يكن في حاضر الأجيال ففي مستقبلها.

وفي ما يلي أربعة أسباب لعلَّ بعضها تبيّن ممَّا سلف:

**الأوّل: فقدان المنهج**

قد علمت أنَّ ما راج من صناعة المنطق وقواعد التفكير على مرِّ التاريخ في الغرب والشرق هو القسم المتعلّق بضوابط

(9) يمكن الرجوع إلى النظريّات الحديثة في الأخلاق ومبادئ الأخلاق والسلوك الإنساني المسطورة في كتب التفلسف الحديث، وكذا التتبّع للحركات والجمعيات والمشاريع التي تنبت هنا وهناك بمفاهيم وأهداف ومطالب يندى لها الجبين.

صورة الدليل، حتى اشتهر القول بأنَّ صناعة المنطق لا تصلح مرجعاً لتأمين الوصول إلى الحقيقة.

وقد علمت أنَّه قول صائب بالقياس إلى ما تناقلوه وروجوا له، منها أمَّا بالقياس إلى صناعة المنطق بما يشمل صناعة البرهان، فليس في صفحة الإمكان طريق سواه كيف؟ وهو يرتكز في كلِّ تفاصيله على قاعدة امتناع اجتماع النقيضين، ويعطي لكلِّ آداةٍ من الأدوات المعرفية كالحس والحدس والوحي نطاقه الخاص، ويؤسس الضوابط اعتماداً على القاعدة الأُمّ، التي بمراعاتها يضمن العقل يقينية النتائج الحاصلة عن تلك الأدوات، كما تبينا ذلك بإيجاز سابقاً، ولذلك سيكون العقل سائساً ومدبّراً لباقي الأدوات بغرض ضمان الغرض من كلِّ بحثٍ فكري أو علمي وهو الوصول إلى الحقيقة.

وبالجملة، إنَّ فقدان المنهجية العقلية المؤمنة لعصمة الدليل من جهة المضمون هو أولى الآفات التي عصفت بالفكر على مرِّ العصور إلى حيننا هذا، ممَّا أدّى إلى ركام هائل مخيف من النظريّات والآراء التي راح ضحيتها إنسانية الإنسان.

والذي دعى إلى استبعاد صناعة البرهان ـ من قبل جملة من متكلّمي الأديان وأخباريهم في اليهودية والمسيحية والإسلام ـ هو ما تحتم هذه الصناعة على من يستخدمها مراعاته في الإعتقاد والأخذ بأيِّ قضيةٍ من تأمين ضوابط اليقين، وبالتالي ستكون كثرة كاثرة من القضايا المسلّمة والعقائد المعتنقة موضع تمحيص، كما سيكون المتدين المتسلّح بها يقظاً عاقلاً يرفض

تمرير ما يريد دعاة التسلط والشهرة في هذه الأديان غرسه في أذهانهم، وبالتالي تسخيرهم لتحقيق مآربهم وخوض حروب ونزاعات تصبّ في صالحهم وتضرّ بجوهر الدين.

مضافاً إلى أنَّ تطبيق المنهجية العقلية المؤمنة لعصمة الدليل والحافظة للعقل عن أن يعتقد أو يرفض إلَّا طبقاً لاستلزام منافي الاعتقاد أو الرفض للجمع بين النقيضين، سيسدّ الباب على كلّ من يتقول بلا دليل استحساناً واشتهاءً، كما سوف يؤدي إلى توحيد الأديان والطوائف والمذاهب، لأنَّ الواقع ـ الذي هو واحد لا تعدّد فيه ـ سيقضي إدراك العقل له فيما له أن يدركه بتوحيد الاعتقاد بما هو كائن وبما ينبغي أن يكون، وحيث إنَّ المشرّع لكلّ هذه الأديان إنَّما شرّعها ليبيّن لهم الحقيقة والواقع، أي ما هو كائن وما ينبغي أن يكون فيما لا سبيل للعقل إلى إدراكه، وليعاضد العقل فيما له، فالنتيجة ستكون ديناً واحداً وملة واحدة، وهذا ما لا يرضي على الإطلاق كثيراً من القيّمين على أمر تلك الأديان ومتدينيها؛ إذ بدون الاختلاف والتناحر لن يكون لأغراضهم ومآربهم سبيلاً لأن ترى النور.

**والنتيجة** فإنَّ تجزئة المنطق وحذف صناعة البرهان جعل من علم المنطق عبئاً، وجعل من العلوم المبنية عليه أقوالاً تتقلد في كثير من مسائلها، ممَّا أحدث فيما بعد في الغرب ثورة على التعاليم المدرسية لما سببته في منهجيتها التلقينية في كثير من مواطنها والظنية في أخرى من الركود العلمي، ففتح باب التفلسف بلا منهج برهاني، فتعدّدت المذاهب بتعدّد المفكّرين.

**الثاني: العصبيّة والتبعيّة**

من شروط التفكير الموضوعي أن يكون المستدل مترقباً للنتيجة التي يؤدي إليها الدليل، ومتهيّأً للإذعان لها بعد تأمين الشروط الموضوعية للإنتاج الحقيقي له.

أمَّا إذا كان متلقفاً للقضية مسبقا تبعية للغير المحمود عند نفسه، أو نفوراً من نقيضها أو ضدّها نتيجة العوامل النفسية التي تعصف بالبشر، فإنَّ إقامة أيِّ دليلٍ سوف تكون بمحاذاة ذلك الموقف، فينعطف سير الاستدلال تلقائياً عن قصد أو غير قصد نحو إثبات تلك النتيجة المتبعة أو نفي الأخرى المتنفر من القائلين بها.

فهذا الخلل الأخلاقي والنفسي يصير حجاباً عن مراعاة ضوابط يقينية المادّة، وبالتالي لن يتحكم بالنتيجة معيار موضوعي، وإنَّما تختلف النتيجة باختلاف الموقف النفسي، وحيث إنَّ تكثر وتبدل المواقف النفسية عند بني البشر عصي على الإحصاء كانت النتائج والآراء متكثرة بالنحو الذي هي عليه.

أمَّا لو تمت مراعاة الضوابط التي يستدعيها طريق الحقيقة، فالأمر بالعكس، فإنَّ صناعة البرهان من الشرافة بمكان، بحيث يأبى العقل في عقد أيِّ قضيةٍ عند ذكر الموضوع أن يحمل عليه أو يسلب عنه أيُّ محمول إلَّا عند توفر ما يقتضي ذلك المحمول، أو رفعه بنحوٍ أنَّه لو لم يحمل عليه مع اقتضاء الحمل، أو حمل مع اقتضاء عدم الحمل، للزم الجمع بين الشيء ونقيضه؛ ولذلك ينحفظ الفكر على صراط لا يتزحزح عنه، وفي ذلك استكمال القوّة النظريّة وراحة العقل واكتفاؤه.

**الثالث: الفردانيّة والشخصانيّة**

إنَّ إحدى أهم المصائب التي أصيب بها الفكر في القرون المتأخّرة ـ بعد التمرّد على المدرسيّة التي سادت في العصور الوسطى ـ هو تلوّن الفكر بحالة الاعتزاز والاعتداد النفسي للإنسان بذاته ورأيه، بحيث أسدل الستار على نتاج الفكر السابق ـ وإن ظاهراً ـ وصبَّ كلُّ من حاول أن يحتلب أفكاره جهدَه على تقديم رؤاه المستحسنة والمستنسبة والمجبولة بالاختلالات النفسيّة التي رسمها عصره على لوح نفسه، وصار الهمُّ الشاغل لكثيرين كيف يقدّم أرجوزة فكره، فتراهم وكأنّهم قد اجتمعوا شعراء متبارين، كلٌّ ينشد قصيدته وخلف كل منهم نفر قليل يرتلون أبيات صاحبهم.

فكان أن مُني الدهر برجل **كدايفد هيوم،** حيث أعاد إحياء فتنة التشكيك بهدم قانون العلّية وضوابط يقينية التجربة، فغرق وأغرق جلَّ من لحقه في متأخر القرون والعقود في مستنقع النسبيّة، وعبّد الطريق للتنطح بأعاجيب أفكار وأقوال ذات فحيح، فسمّمت عقول أغلب المفكّرين، وصار الفكر ليولد جاهزاً بما يناسب صاحبه، فكان على التاريخ أن يمنى بأمثال **باركلي وكانط وفتجنشتاين،** وجماعة **فينا وسارتر وبوبر،** ذريّة بعضها من بعض، لو أردنا تعداد أبطالها لاحتاجت عدة صفحات، خصوصاً إذا ضممت إليهم مواليهم من المشرق العربي ومغربه.

وجليٌّ أنَّ التفكير الموضوعي يستدعي من طالب الحقيقة أن يتعالى على كلِّ المشاعر والدوافع النفسيّة، بحيث يتوحد همّه

ويغفل عن ذاته؛ لذلك ولمّا كان المحرّك كلاً أو جزءاً هو الرغبة في إبراز الأنا والأنفة عن موافقة الغير؛ لكونها أخمل للذكر، وإن كان للحق فيه نصيب، صارت عجلة الفكر تميل هنا وهناك، وانطمست معالم الطريق، ورفعت هنا وهناك الرايات، وكأننا في صحراء الجاهليّة.

**الرابع: الشعوذة الفكريّة والسفسطة**

قديماً ـ ونتيجة لأسباب عديدة، منها: غياب المنهج الفكري، والرادع الخلقي، والتوق إلى التربع على عرش الشهرة ـ راج سوق السفسطة والبعثرة الفكرية والجدل بداعي الإفحام وإعلاء الكعب على منبر الجمهور، فسقطت كلُّ الحدود، ولم يعد يعنى بمراعاة ضوابط العلوم في مقام المحاججة أيّاً ما كان العلم، ومهما كان تضلع المجادلين فيه ضئيلاً، وصار الفكر ينعى نفسه إلى أن برز من أنقذ الفكر وأحيا روح العلم والفضيلة، ولكن لعبت الأحداث لعبتها ومرّت العقود ثمَّ القرون وعاد الإنسان ليسير عين المسير ويقع فريسة السفسطة من جديد، ويصبح الفكر كالطائر يغرّد ويطير حيث يشاء ويحطّ على أيِّ غصنٍ أراد.

وبدل أن يعتبر اللاحقون بمن سبق ترى أناساً هنا وهناك يتحسرون على بوار سوق السفسطة، ويعتبرون عصر منهجة الفكر قيوداً وسلاسل أعاقت الإنسان، لينطلق فيمموا وجهة الفكر لتشييد دعائمها، ورفض كلّ قيدٍ، وصارت ممارسة التفكير الإنساني فنّاً تعدّدت ألوانه كتعدّد الأنغام والألحان.

والأنكى من كلِّ ذلك، أن شيّدت المدارس لتعليم الجدل

المشاغبي، وصار صاحب كلِّ فكرٍ أقصى ما له من همٍّ تقديم ما يقنع به الغير، ويكفّ عن فكره النقوض، وكأنَّ اعتقاداتهم قد عُلّبت وصار الهمّ منع تسرب التلف إليها والعمل على تحصينها، حتى تكون الأكثر رواجاً ومقبولية، فانقلب الإنسان رأساً على عقب، فبعد أن كان بوحي فطرته يسعى لاستكناه الواقع والإجابة عن تساؤلات وجدانه، أغلق الكتاب ورمى به في الموقدة، واستوردت الأفكار، وصار الفكر بالتباري على تشييد الحصون، وإن كانت القلاع خاوية من كلِّ خيرٍ.

وليس يخفى ما في ذلك من العتو والشعوذة والاستنساب غير البريء، ممَّا يضع الوعي الفكري على حافة الهاوية لينزلق به بلا رجعة.

**المخرج والحلّ للنهوض**

بعد عرض هذه الأسباب والتي هيّأ ظهور بعضها لظهور الآخر، صار بالإمكان تحديد ما ينبغي على الإنسان بمقتضى وفائه لإنسانيّته ووعيه بكرامة عقله أن ينحى نحو تشييده بالسعي لقطع دابر تلك الأسباب؛ لردء الصدوع فيما بقي من بنيان الفكر وإعادة البناء لما هدمته عجلة التاريخ.

**أمَّا قطع السبب الأوّل،** فبتشييد صرح صناعة البرهان عبر تأصيل أسس المنهج العقلي الشريفة، وتصفية المنطق الصوري من الفضول واللغو الذي حشرته أصابع المتكلّمين فيه، والعمل على الترويج والبسط لقواعده، بتصنيف المناهج الدراسية لمختلف مراحل الدراسة لتعنى بتربية العقول منذ الصغر على الاستدلال

القويم، والعمل على ترميم صناعة المغالطة، بإضافة التطبيقات على السقطات التي عام بها الفكر الحديث سناً والمتخلّف وعياً.

**أمَّا قطع السبب الثاني والثالث،** فبتهذيب النفوس وصقل الوعي وتوجيه الهمّ الإنساني نحو بناء الإنسانيّة، وتبيين المخاطر والمزالق التي أدّى إليها كلا السببين حتى ينعقد العزم على تغيير الواقع المرير، مضافاً إلى إحياء الدافع لإدراك الواقع والحقيقية والعمل لتحقيق ما هو كمال وسعادة حقيقة.

**أمَّا قطع السبب الرابع،** فمضافاً إلى ما ينبغي لقطع سابقيه ينبغ العمل على فضح الألاعيب والشعوذات، والكشف عن الأغراض الدنيئة التي رام أصحابها تحقيقها والترويج للآثار السلبية الخطيرة التي تسببوا بها، وقد نجحوا للأسف إلى حدٍّ كبير في ذلك.

كل هذا يتطلب تجميعاً للنفوس الواعية بالخطر المحدق والتكاتف يداً واحدة؛ لننجو بإنسانيّتنا قبل أن يفوت الأوان ولا تبقى إلَّا الحسرة.

**وفي الختام،** لن يجد الإنسان الطالب للحقيقة والنجاة والباحث عن السعادة والكمال في جميع شؤونه وأحواله، إلَّا عقد العزم على تعلّم منهج العقل الرصين، ومن ثمَّ ليميّز بين الحقيقة والزيف، فيعلم بما هو كائن وبما ينبغي أن يكون عليه سلوكه؛ ليضمن سعادته فرداً وأسرةً ومجتمعاً، فيضمُّ إلى همِّ سعادة ذاته همَّ سعادة أقرانه وبني نوعه، ليعملوا معاً لتركيز دعائم الوصول للغاية القصوى، وإعاقة ذوي النفوس المريضة والعقول المطموسة عن المضي قدماً في هدم الإنسانيّة وزرع الفساد في الفكر والعمل.

# اتّباع العقل.. بين الاستقامة وتهمة الزيغ

الدكتور سعد شريف البخاتي

## مقدِّمة

العقل.. تلك الجوهرة التي يعشقها الجميع، ولا يرتضي بأن تسلب عنه، والميّزة التي فارق بها الإنسان سائر الحيوانات، وبها استحق التكريم على جميع المخلوقات.

ذلك المخلوق الذي امتدحه الخالق وأقرَّ بفضله المخلوق.. ذلك النور والمرقاة التي ترقى بصاحبها حتى توصله مقاماً فوق مقام الملائكة.

ذلك هو العقل الذي وردت الآيات والروايات وكلمات الأعلام في مدحته وشرفه من الكثرة بمكان، بحيث يصعب استقصاؤها. كيف يغيب مثل هكذا موجود أو يُغيّب عن ساحة التحقيق والبحث؟! وهل يمكن أن نبحث عن كلِّ صغيرةٍ وكبيرة، ونترك أهمَّ شيءٍ في دنيا البحث الذي لولاه لما كان هناك بحث ولا تحقيق، ولولاه لما كان هناك إيمان ولا كفر[1]!!

وكيف نغضُّ الطرف عنه، فلا نبحث عن طبيعة عمله،

(1) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ليس بين الإيمان والكفر إلَّا قلّة العقل. قيل: وكيف ذاك يا ابن رسول الله؟ قال: إنَّ العبد يرفع رغبته إلى مخلوق فلو أخلص نيّته لله لأتاه الذي يريد في أسرع من ذلك ». الكافي ج1: ص28.

وما هي قوانين تفكيره؟ وهو المخاطب فينا بخطاب ربّنا، فإنَّ الله تبارك وتعالى لا يخاطب فينا الجسد ولا الشهوة ولا الغضب، وإنَّما يخاطب العقل، والعقل وحده الذي هو سيّد مملكة الإنسان، كما جاء في بعض الروايات، فعن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «**لمَّا خلق الله العقل قال له: أقبل فأقبل، ثمَّ قال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، إيّاك آمر وإيّاك أنهى، وإيّاك أُثيب وإيّاك أُعاقب**».

والخلاصة، إذا صلح العقل صلح الإنسان واهتدى المجتمع، وسار على الصراط السوي، وإن تُرِك في الضلال فما ينفعه بعدها وعظ ولا شريعة: ﴿**أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ**﴾[2]، ﴿**إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ * وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ**﴾[3] وقد ورد عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام): «**ما آمن المؤمن حتى عقل**»[4]، وعن الإمام عليٍّ (عليه السلام): «**هبط جبرئيل على آدم، فقال: يا آدم، إنِّي أمرت أن أُخيِّرك واحدة من ثلاث، فاخترها ودع اثنتين، فقال له آدم: يا جبرئيل، وما الثلاث؟ فقال: العقل، والحياء، والدِّين، فقال آدم: إنِّي قد اخترت العقل، فقال جبرئيل للحياء والدِّين: انصرفا ودَعَاهُ، فقالا: يا جبرئيل، إنّا أُمرنا أن نكون مع العقل حيث كان، قال: فشأنكما، وعرج**»[5]، وعن الإمام الصادق (عليه السلام): «**من كان عاقلاً كان له دين، ومن كان له دين دخل الجنّة**»[6].

فلنقف عند هذه الهبة الإلهية، التي هي أساس كلِّ نعمةٍ

(2) يونس: 42.

(3) النمل: 80 - 81.

(4) غرر الحكم: 9553.

(5) الكافي، الكليني ج 1: ص 10.

(6) المصدر السابق: ص 11.

ومنشأ كلِّ خيرٍ، ولنتعرّف على قوانين عملها ومناهج سيرها؛ لنستعين بصواب حكمتها على تحصيل المعتقد الحقّ الذي يمثّل الرؤية الكونية الصادقة، فنسير على خُطا التقوى بترويض جميع قوى النفس الإنسانية على اتّباع العقل، ولْنَستَجْلِ حقيقة الدعاوى المتناثرة حول العقل وأتباعه.

**العقل لغةً**

قال **الفراهيدي** في تعريف العقل: إنَّه «نقيض الجهل، عقل يعقل عقلاً فهو عاقل، والمعقول ما تعقله في فؤادك»[7]، وقال **ابن السكّيت الأهوازي**: «العقل ضدّ الحمق»[8].

وفي معجم مقاييس اللغة قال **ابن فارس**: «(عقل) العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد يدل عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة، من ذلك العقل وهو الحابس عن ذميم القول والفعل. قال الخليل: العقل نقيض الجهل، يقال: عقل يعقل عقلاً إذا عرف ما كان يجهله قبل أو انزجر عمَّا كان يفعله، وجمعه عقول، ورجل عاقل وقوم عقلاء وعاقلون، ورجل عقول إذا كان حسن الفهم وافر العقل»[9].

وذكر **ابن منظور** أنَّه: «سمّي العقل عقلاً؛ لأنَّه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي: يحبسه، وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميّز الإنسان من سائر الحيوان.. وعَقِل الشيء يعقله عقلاً: فهمه»[10].

وعليه فالأصل في العقل هو المدرِك، وهو الحابس لصاحبه

(7) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج1: ص 159.

(8) ترتيب اصطلاح المنطق: ص265. وكذا انظر: لسان العرب ج11: ص458 - 459.

(9) معجم مقاييس اللغة ج4: ص69. وكذا انظر: الصحاح ج 5: ص 1769. وكذا ذكره: محمد عبد القادر، مختار الصحاح: ص 234.

(10) ابن منظور، لسان العرب ج11: ص458 - 459. انظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ص519.

عن الوقوع في الخطأ والحمق والجهل.

**العقل اصطلاحاً**

للعقل معانٍ كثيرة تختلف باختلاف العلوم، فهو من المشتركات اللفظية، فعند الحكماء مثلاً له معنى يختلف عنه في المصطلح القرآني والروايات الشريفة، وهما يختلفان عن العقل عند الأصوليين، والخلط بين هذه المعاني هو الذي أوقع البعض في الخطأ والالتباس؛ وذلك نتيجة لعدم التمييز بين اصطلاح كلّ علمٍ عن الآخر، فعلينا أن نذكر ما جاء في العقل بحسب اصطلاح هذه العلوم والتمييز بين معانيه المختلفة فيها:

**أوّلاً: العقل في القرآن والروايات الشريفة**

ذكر الأعلام أنَّ العقل استعمل في الكتاب الكريم والروايات الشريفة في ثلاثة معانٍ: وهي القوّة المدركة للخير والشرِّ، والقوّة التي تدعو إلى اختيار الخير واجتناب الشرِّ، والمعنى الثالث هو التعقّل والعلم، فهو قوّة تدير شؤون الإنسان العلمية والعمليّة، فتوصله إلى خير الدنيا والآخرة إن أطاعها[11].

**ثانياً: العقل في المصطلح الأصولي والفقهي**

الظاهر من كلمات علماء الأصول والفقه أنَّ المراد من العقل هو نفس معناه اللغوي، وليس لهم مصطلح خاص بهم، فهم يقصدون به المدرِك، فإن كان المدرَك ما ينبغي فعله أو ما لا ينبغي فعله، سُمّي بالعقل العمليّ، وإن كان المدرَك ما ينبغي أن يعلم سُمّي بالعقل النظريّ، يقول **الشيخ المظفّر** (رحمه الله) عند تقسيمه العقل إلى عملي ونظريّ ما نصّه: «وليس الاختلاف بين

(11) انظر: مفردات غريب القرآن: ص341 - 342. وسائل الشيعة (آل البيت) ج15: ص208 - 209. التبيان ج8: ص212، . الكشاف ج1: ص291، وكذا ج1: ص277. تفسير مجمع البيان ج 8: ص28. تفسير الميزان ج2: ص251 - 255. وانظر: دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية: ص76.

العقلينِ إلّا بالاختلاف بين المدرَكات، فإن كان المدرَك ـ بالفتح ـ ممّا ينبغي أن يُفعَل أو لا يُفعَل ـ مثل حسن العدل وقبح الظلم ـ فيسمّى إدراكه (عقلاً عملياً)، وإن كان المدرَك ممّا ينبغي أن يعلم ـ مثل قولهم: (الكلُّ أعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل ـ فيسمّى إدراكه عقلاً نظريّاً»[12].

(12) محمد رضا المظفر، أصول الفقه ج2: ص278. وكذا انظر: كاظم الحائري، مباحث الأصول، تقرير بحوث السيد محمد باقر الصدر ج1: ص477. نهاية الدراية في شرح الكفاية ج2: ص217. المباحث الأصولية ج3: ص172. المعجم الأصولي ج2: ص326 - 327.

**ثالثاً: العقل في اصطلاح الفلاسفة والمفكّرين**

يطلق العقل في كلمات الحكماء والمفكّرين على جملة من المعاني المتباينة، فبعضهم يريد به العقل الفلسفي، وآخر يشير به إلى العقل العرفي، وثالث العقل التراثي، ورابع العقل المعرفي، ومرادهم **بالعقل العرفي** هو: (العقل الاستقرائي الذي كثيراً ما يلهج به العلمانيون عادةً، المعتمد على الاستقراء أو على متبنيات العرف المشهورة)، وأمّا **العقل التراثي** فالمقصود به: (التراث الذي كثيراً ما يوجد في كلمات المفكّرين من العرب وغيرهم حينما يتحدّثون عن العقل العربي أو العقل الغربي، والذي يعكس عاداتهم وتقاليدهم وطريقة تفكيرهم على مَرِّ العصور).

وأمّا العقل المتخذ كأداة من أدوات المعرفة إنّما هو **العقل القياسي الأرسطي**، وهو عبارة عن: (القوّة المدركة للكلّيات في الإنسان وهو معنى التعقّل الذي يمثّل مرتبة من مراتب الإدراك وراء الحسِّ والخيال والوهم، وبه يتميّز عن بقية الحيوانات). وللعقل بهذا المعنى دور أساسي في التصوّرات والتصديقات، وبواسطته يتمّ تكليف الإنسان، وبه يخرج من القوّة إلى الفعل، في حركة تدريجية

استكمالية، فيميّز أوّلاً الحقّ من الباطل، والصواب من الخطأ، والخير من الشرّ، ثمَّ يسير على جادّة التكامل بأفعاله الاختيارية[13].

**وأمَّا الفلاسفة، فيريدون به أحد معنيين:**

**الأوّل**: هو الجوهر المجرّد عن المادّة مطلقاً، بحيث لا يكون حالَّاً فيها ولا محلَّاً لها، ولا متعلّقاً بها، فهو مجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً، بمعنى أنَّه على مستوى الذات مجرّد عن المادّة، وعلى مستوى الفعل مستغنٍ عن المادّة، وليس كالنفس الإنسانية التي تحتاج في أفعالها إلى المادّة التي هي البدن، وهو المعبَّر عنه بالملائكة في لسان الشرع.

**الثاني**: وهو القوّة العاقلة التي هي أداة النفس في إدراك الأمور الكليّة، وتدبير أمورها الدنيوية والأخروية، والذي هو أحد أدوات المعرفة، وهو الذي ينقسم إلى نظري وعملي[14].

يقول **العلاّمة الحلّي** في كتابه (شرح التجريد): «لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الإنسانية وبين الموجود المجرّد عن المادّة في ذاته وفعله معاً»[15]. ومحطّ كلامنا، العقل الذي هو أداة للنفس في إدراكاتها الكلية وتدبير أمورها.

**الموقف من العقل**

تتباين المواقف إزاء العقل بين الرفض والقبول لأحكامه في دائرة الدّين، فهناك جملة من المتديّنين عندما يسمع بالاحتكام إلى العقل أو الاتّباع للمنهج العقلي ينتابه الخوف، ويسرع إلى النقد اللاذع، وكأنَّ المنهج العقلي يلازم الإلحاد والخروج عن أُطر

(13) أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقليّ: ص64.

(14) انظر: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، الفصل الثاني: ص25. بداية الحكمة: ص69. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: ص38. منطق الشفاء (القياس): ص501. الفارابي في حدوده ورسومه: ص268 - 274. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ج2: ص513، ترجمة عمّار أبو رغيف.

(15) العلاّمة الحلّي، شرح التجريد (تحقيق الزنجاني): ص251.

الالتزام الدّيني، والبعض يتصوّر أنّ اتّباع العقل يعني ترك الشريعة ونبذ سنّة النبيّ (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) وأحاديثهم.

فالنظر من أين جاء هذا **الفهم والتخوّف**، أهي الحقيقة التي تفرضه على أهلها وطلابها؟ أم هناك من أراد لنا أن نفهمها بهذا الشكل من خلال ثقافة زرقها في وسط أمتنا العظيمة؟ أم هو الخوف من الدعاوى التي سجّلها التاريخ واحتفظ لنا بقسطٍ كبير منها حين نتصفح أوراقه ونستمع لما يروي لنا عن التيارات المتعدّدة التي ترفع راية الفكر والثقافة وعدم التحجر والانتماء لوشيجة العقل؟ ثمَّ لا تثمر هذه الدعاوى وتلك التيارات إلّا تضليل الأمة وغرس الشبهات في أذهان أبنائها، وتربيهم على التهتك الخلقي وعدم الالتزام بقوانين الشريعة وتعاليمها.

إلّا أنَّ الحقّ يدعو إلى أن نزن الأمور بموازينها؛ لنرى أنَّ هذه الدعاوى أو تلك إلى أيِّ شيءٍ تدعو، وما هي المبادئ التي تنطلق منها، وما هي الأهداف التي ترمي إليها؟ فهذه هي وصية ربّنا حين قال: ﴿**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾[16].

ولا يصحُّ أن نتقبل كلَّ دعوى تحمل العقل شعاراً، كما لا يصحُّ أن نرمي كلَّ من دعا إليه بالضلال والعزوف عن الشريعة. وكيف ينسب كلُّ من دعا للعقل إلى التضليل، والعقل دعوة الكتاب الحكيم؟!

أم كيف نرميهم بالخروج عن سنّة المصطفى وشرعته،

(16) الزمر: 17 و18.

والنبيّ وأهل بيته هم أكثر من دعا لاتّباع حكم العقل والتقيّد به، فقد ورد عن رسول الله (صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أنّه قال: «**إنَّما يُدرَك الخير كله بالعقل، ولا دين لمن لا عقل له**»[17]، فهذا الحديث صريح بأنَّ الذي لا يتقيّد بالعقل ولا يحترمه لا دين له، وبنفس هذا المضمون ورد عن الإمام موسى بن جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) حيث يقول: «**يا هشام، لا دين لمن لا مروة له، ولا مروة لمن لا عقل له**»[18].

وفي خبرٍ آخر عن النبيّ (صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يقول فيه: «**استرشدوا العقل ترشدوا، ولا تعصوه فتندموا**»[19]، وعن الإمام الكاظم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في وصيته الخالدة لهشام بن الحكم: «**يا هشام، كان أمير المؤمنين يقول: ما عُبد الله بشيءٍ أفضل من العقل**»[20]، وقد نُقِل عن ابن السكّيت أنّه قال لأبي الحسن الرضا (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «**فما الحجّة على الخلق اليوم؟ فقال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): العقل، يعرف به الصادق على الله فيصدّقه، والكاذب على الله فيكذّبه، فقال ابن السكّيت: هذا والله هو الجواب**»[21]، بل هو حجّة الله على الخلق كما جاء عن الإمام أبي عبد الله الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «**حجّة الله على العباد النبيّ، والحجّة فيما بين العباد وبين الله العقل**»[22]، وعنه (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أيضاً: «**دعامة الإنسان العقل... يعرف ما هو فيه، ولأيِّ شيءٍ هو هاهنا، ومن أين يأتيه، وإلى ما هو صائر، وذلك كله من تأييد العقل**»[23]، وعن الإمام عليٍّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «**العقل رسول الحقّ**»[24].

بل كيف يتهم أتباع العقل والدليل العقلي بالزيغ، وهذا أمير المؤمنين عليّ ابن أبي طالب (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يوحّد بين العقل والشرع

(17) تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحرّاني: ص 54.

(18) الكافي، الكليني ج 1: ص 13.

(19) مستدرك الوسائل، حسين النوري الطبرسي ج 11: ص 207.

(20) الكافي، الكليني ج 1: ص 18.

(21) الكافي، الكليني ج 1: ص 25.

(22) المصدر السابق.

(23) علل الشرايع، الصدوق ج 1: ص 103.

(24) عيون الحكم والمواعظ، علي بن محمد الليثي الواسطي: ص 27.

حين يقول: «**العقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج**»[25].

وما أروع ما جاء عن الإمام الكاظم (عليه السلام) لهشام بن الحكم: «**يا هشام، إنَّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة، فأمَّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأمَّا الباطنة فالعقول**»[26]، فكيف يرمى حجّة الله بالزيغ والضعف، ويحثّون الناس على عدم اتّباعه؟!

والعقل هو الهادي والدليل، فعن الإمام الصادق (عليه السلام): «**العقل دليل المؤمن**»[27]، بل إنَّما تقوم دولة الإمام الحجّة عج الله تعالى فرجه بكمال العقول، كما يستفاد ذلك ممّا ورد عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام)، حيث قال: «**إذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤوس العباد، فجمع بها عقولهم وكملت به أحلامهم**»[28].

بل بعض الروايات تجعل العقل سلّماً يرتقى به لنيل رضا الله وطاعته، كما جاء في وصية الإمام الكاظم (عليه السلام): «**يا هشام، نصب الحق لطاعة الله، ولا نجاة إلَّا بالطاعة، والطاعة بالعلم والعلم بالتعلّم، والتعلّم بالعقل يعتقد، ولا علم إلَّا من عالمٍ ربّاني، ومعرفة العلم بالعقل**».

فالعقل هو بداية السلّم الذي يرتقى به وشجرة ثمرتها الدين والأدب، فعن الإمام الكاظم (عليه السلام): «**الدِّين والأدب نتيجة العقل**»[29].

وبعد أن نقلنا هذا الكم من النصوص الشرعية الواردة عن أهل بيت العصمة والطهارة، فلا يبقى مجال للتشكيك في قيمة

(25) مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي ج 5: ص 425.

(26) تحف العقول، ابن شعبة الحراني: ص 386.

(27) روضة المتقين: ص 244.

(28) الوافي، الفيض الكاشاني ج 1: ص 114.

(29) العقل والجهل في الكتاب والسنّة، محمد الريشهري: ص 100.

العقل وحجّيته، أو التهكم والاتهام لمن اتّبعه أو دعا إلى الاحتكام إليه.

إلَّا أنَّه يبقى علينا أن نشير إلى حدود العقل ودائرة حجّيته، فهل له التدخل في كلِّ شيءٍ؟ وما هي صلاحياته؟ ثمَّ بعد ذلك نشير إلى القانون العام الذي يحكم حركة العقل في تفكيره السليم، على وفق ما اتفق عليه العلماء ولم يخالف فيه أحد؛ علّنا بذلك نستطيع أن نجمع بين ما اختلف من كلام الأعلام ونظرتهم إليه.

**حدود العقل ودائرة حجّيته**

لكلِّ شيءٍ حدوده التي تحفظه من الإفراط والتفريط، فكذلك العقل له حدٌّ إن التزم به الباحث نجا وأصاب الحقَّ، وإن تجاوزها فلا ريب أنَّه يسقط في طرفي الإفراط أو التفريط، فلنبحث هنا عن حدود العقل وعن دائرة حجّية البرهان العقلي، ومدى شمولية أحكامه القطعية للقضايا والمسائل العلمية، فهل يشملها كلَّها أو يشمل البعض دون البعض الآخر؟ وهل دائرة حجّيته مطلقة لا حدود لها، أو لها حدود لا يمكنه أن يتعداها، وحريم لا يمكن له أن يتجاوزه؟

**والجواب** عن هذه التساؤلات وإن كان لا يستوفى بعجالةٍ كهذه، ولكن يمكن أن نقول على نحو الاختصار: إنَّ دائرة حجّية المنهج العقلي البرهاني بالذات منحصرة في دائرة الموضوعات الكلية الحقيقية، وكلُّ ما سوى ذلك من الموضوعات فهي خارجة عن حريم الحكم العقلي البرهاني، ولنسمّها بـ (**منطقة الفراغ**

**العقلي**) كما أطلق عليها أستاذنا المحقّق الدكتور أيمن المصري، والتي يمكن حصرها في صنفين من الموضوعات:

**الأوّل**: الموضوعات الاعتبارية التي اكتسبت وجودها من اعتبار المعتبر لها، كالأحكام الشرعية والقوانين الوضعية، فهي وإن كانت ملاكاتها في الواقع نفس أمرية، كالأحكام الشرعية عند العدلية، إلَّا أنَّها تكون حاضرة في ذهن معتبرها لا غير، فلا يمكن للعقل أن يحكم فيها، أو يطّلع عليها.

**الثاني**: الموضوعات الشخصية المتغيّرة التي لا سبيل للبرهان عليها بالفعل لا بالذات، ولا بالعرض إلَّا بعَرَض طبائعها الكلية. نعم يمكنه أن يقطع بثبوتها لموضوعاتها الشخصية بالفعل عن طريق المشاهدة الحسِّية أو التواتر الحسِّي، كالحكم على زيد من الناس بأنَّه طويل أو قصير، قائم أو جالس.

وعليه فالعقل حاكم في القضايا الكلية الحقيقية الواقعية، كما في باب القضايا الاعتقادية، بل هو الحاكم الوحيد وما سواه فهو مؤيّد له.

وليس هذا بعيداً عن ثقافة أهل البيت (عليهم السلام) ومفاهيمهم، بل هذا عين ما أشار إليه الإمام الصادق (عليه السلام) في حديث طويل، يقول فيه: «**إنَّ أوّل الأمور ومبدأها وقوّتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلَّا به، العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنَّهم مخلوقون، وأنَّه المدبِّر لهم، وأنَّهم المُدبَّرون، وأنَّه الباقي وهم الفانون،**

**واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه وأرضه، وشمسه وقمره، وليله ونهاره، وبأنَّ له ولهم خالقاً ومدبّراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحَسَن من القبيح، وأنَّ الظلمة في الجهل، وأنَّ النور في العلم، فهذا ما دلهم عليه العقل. قيل له: فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره؟ قال: إنَّ العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه وزينته وهدايته، علم أنَّ الله هو الحقُّ، وأنَّه هو ربّه، وعلم أنَّ لخالقه محبة، وأنَّ له كراهية، وأنَّ له طاعة، وأنَّ له معصية، فلم يجد عقله يدله على ذلك، وعلم أنَّه لا يوصل إليه إلَّا بالعلم وطلبه، وأنَّه لا ينتفع بعقله، إن لم يصبَّ ذلك بعلمه، فوجب على العاقل طلب العلم والأدب الذي لا قوام له إلَّا به»**[30].

فالإمام جعفر الصادق (عليه السلام) في هذه الرواية يشير إلى دائرة حجّية العقل وعلاقته مع الشريعة الإلهية، وأنَّ العقل هو الموصل والدليل على الشريعة، وهو يدعو الإنسان لاتّباعها في المنطقة التي لا يتمكن من الدخول إليها، فيستعين بحجّة الرحمان الظاهرة حتى يتمكن من الحكم عليها.

وبهذا يتبيّن أنَّ الروايات الكثيرة التي تمتدح العقل، إنَّما تمتدحه إذا سار ضمن حدوده وتقيّد بدائرته، والروايات التي تذمّ العقل إنَّما تذمّه إذا خرج عن القانون، فتدخّل في غير شأنه، كما لو أراد أن يستبين الحكم الشرعي من دون استناد على حجّة شرعية، كما لو استند على الرأي والقياس الفقهي (التمثيل المنطقي) وهو ممّا لا خلاف فيه.

(30) الكليني، الكافي ج1: ص29. المازندراني، شرح أصول الكافي ج8: ص141.

**أسباب الفهم الخاطئ**

بعد هذا البيان للعقل، وما هو المراد منه في بحث حجّية العقل، وبعد تسليط الضوء على دائرة حجّية ومجال حركته سعة وضيقاً، من حقنا أن نتساءل: ما هو السبب الذي جعل البعض يتصوّر وجود تنافر بين الشريعة والعقل، أو بين التسليم المطلق والخضوع التام للشريعة، وبين القول بحجّية العقل ولزوم اتّباعه، ممّا دعاهم إلى غضِّ الطرف عن هذا الكم الهائل من التراث الدِّيني الذي بين أيدينا في حقِّ العقل وفضله؟

لا يسعنا في مقام **الجواب** إلَّا أن نقول: إنَّه عدم الوضوح في الرؤية، فإنَّ الذي ينكر فضل العقل أو حجّيته أو لزوم اتّباعه، والذي يحكم بوجود تنافي أو تعارض بين الشريعة والعقل لا يخلو حاله إمَّا أنَّه لم يعرف المقصود من العقل، أو لم يفهم الشريعة، ولم يطّلع على أسرارها وعلى هذا التراث العظيم المبثوث بين نصوصها من القرآن والأخبار الشريفة، وحتى السيرة العملية للمعصومين (عليهم السلام) في القضايا الفكرية وفي مناظراتهم، بل وحتى القرآن الكريم، فإنَّه مليء بالأدلة العقلية في مقام إثباته للتوحيد والمعاد وسائر الأصول الاعتقادية.

فإمَّا هو عدم فهم المراد من العقل أو عدم معرفته بمعارف الشريعة وتراثها أو لعلَّه التعصب! فإنَّه القائد لكثير من الشجارات التي لا طائل تحتها، وإلَّا فإنَّ منْ وقف على حقيقة العقل من أنَّه المدرِك الوحيد في الإنسان للعقائد والدليل على الخير والشرِّ وعلى الفضائل والرذائل بذاته أو بواسطة الشريعة، وأمعن النظر في مطالعة النصوص الدينية لا أظنه يشكُّ في فضل

العقل ولا في كونه منسجماً تمام الانسجام مع الشريعة الغرّاء.

فليس المقصود من حجّية العقل وحاكميته هو تحكيم العقل في كلِّ شيءٍ، بل قد اتضح في بحث دائرة حجّية العقل أنَّ للعقل حدوداً وحرماً لا يمكن له أن يتخطاها وإلَّا سقط في الضلال والتيه.

ومن هنا، تظهر أهمّية علم المعرفة الذي يبيّن لنا دائرة العقل وعلاقته بالمناهج المعرفية الأخرى، كما تظهر أهمّية علم المنطق؛ لأنَّه يبيّن القوانين والضوابط التي يرتكز عليها العقل في عملية التفكير في جانبي التصوّر والتصديق؛ ليحفظ لنا الفكر الإنساني من الزيغ والانحراف، ويصل إلى النتائج الصحيحة بأمان.

وفي الختام، نأمل من الباحثين والمفكّرين والمثقّفين، وكلُّ من يحمل العلم رسالةً وهمّاً، يريد أن ينفع به أمته أن يجعل جزءاً من وقته للتعرّف والاطلاع على قوانين التفكير البشري والمناهج المعرفية المستعملة في المعرفة الإنسانية، كما عليه أن يقف على النصِّ الدِّيني بصدر رحبٍ ومسلّم للنصِّ على وفق ما تقدِّمه الموازين العلمية لتوثيق النصِّ وفهمه، ثمَّ يرى رأي النصِّ في العقل ولا نملي على النصِّ الديني ما تراكم في نفوسنا حول العقل، بل نصغي إلى الشريعة ولنستمع إلى رأيها في هذا الركن والدعامة في الإنسان، لا أن نتقوَّل عليها أو نأخذ من الأحاديث ما ينسجم مع رغباتنا وتراكماتنا.

وبعد هذا لنقف على الحقِّ الذي أُمِرنا باتّباعه سواء كان لنا أم علينا، من دون تعصّب لجهةٍ، ولنكن مصداقاً لما ورد في الدعاء: (**اللّهمَّ أرني الحقَّ حقّاً حتى أتبعه**)[31].

(31) الميرزا النوري، مستدرك الوسائل ج6: ص261.

# نوافذ

- قراءة في كتاب (التعليقات).. مقاربةٌ بين تحقيق بدوي والعبيدي
- حكاية الإنسان (الحلقة الأولى)
- أرسطوطاليس

# قراءة في كتاب (التعليقات)

## مقاربةٌ بين تحقيق بدوي والعبيدي

محمّد حسن آل مهدي

### تمهيد

يُعدّ تحقيق كتب التراث القديم وكنوزه من الأعمال المهمّة والشريفة، التي تساعد في حفظ تراث الإنسانية وعلومها، حيث إنَّ وسائل تدوين الكتب وتكثيرها لم تكن في الزمان القديم إلَّا عن طريق الكتابة باليد، والنسخ على النُسخ المتقدّمة، فكان يقع فيها الكثير من السقط، والاختلاف، وعدم وضوح بعض العبائر؛ بسبب رداءة الخط عند بعض النُساخ، وهذا ما يسبّب فقدان الكثير من المعلومات المدوّنة فيها واختلاطها، فكان تحقيقها ومقابلتها على النُسخ المختلفة، وتدوين ذلك في هوامش صفحات التحقيق، له أهمّية كبرى في مساعدة طلاب العلوم على فهم متونها بشكلٍ صحيح؛ وبالتالي فهم تلك الكتب وشرحها وحفظها.

وما نريد أن نتعرّض له هنا في هذا الموضوع، هو تحقيقان لكتاب من الكتب المهمّة، ألا وهو كتاب التعليقات، وبيان

خصائص كلِّ تحقيقٍ منهما والمقارنة بينهما، وكتاب التعليقات ممّا أملاه الشيخ **ابن سينا** على طلابه، ودوّنه عنه تلميذه **بهمنيار ابن المرزبان**، وهو عبارة عن نصوص متفرّقة تتحدّث عن مواضيع مختلفة في العلوم الحكمية (المنطق، الطبيعيات، الإلهيات)، والمطالع للكتاب بنُسخه المعروفة يجد أنَّه لم يُرتّب على وفق تسلسل هذه العلوم ولا تسلسل موضوعات كلِّ علمٍ منها، ممَّا يعطي انطباعاً بأنَّ الكتاب كان عبارة عن مجموعة مباحثات قامت بين الشيخ وتلامذته، وبحسب ما اقترحوه من موضوعات مختلفة، قد عانوا من عدم فهمها، فطلبوا من الشيخ توضيحها.

**أهمّية الكتاب**

لهذا الكتاب أهمّية كبيرة على الرغم من صغر حجمه، حيث إنَّه وبطبيعته التي دُوّن عليها عبارة عن خلاصة مباحثات، الهدف منها توضيح ما خفي أو صعب فهمه على طلاب الشيخ، فيكون قد بذل قصارى جهده العلمي في بيان تلك الأمور، فجاء بيانه لها واضحاً غير ملتبس، وهذا ملحوظ بشكلٍ واضح لكلِّ مَن راجعه، فتُعدّ هذه التعليقات قرائن منفصلة واضحة لكلِّ مَن يريد قراءة كتب الشيخ الأخرى وفهمها فهماً جيّداً ودقيقاً، وهذا يسهم في فهم منظومة الفلسفة المشّائية بشكلٍ عام، وتأثير ابن سينا عليها بشكلٍ خاص.

ولكن قلة هذه التوضيحات واقتصارها على بعض الجهات يُعدّ أمراً سلبياً في هذا الكتاب، ولعلَّ سبب ذلك يعود إلى أنَّ همّ الشيخ في

هذه التعليقات هو بيان ما خفي على طلابه، لا تدوين كتاب تام في العلوم الحكمية كما في الإشارات والتنبيهات أو موسوعة الشفاء.

وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ هذا لا يقلل من أهمّية هذا الكتاب في فهم أُسس الشيخ فهماً دقيقاً، فلا بدّ لكلِّ مَن اهتمّ بدراسة الفلسفة بشكلٍ عام، أو المدرسة العقلية المشّائية بشكلٍ خاص، أن يراجع هذه التعليقات والوقوف على توضيحات الشيخ فيها.

**تحقيق الكتاب**

يوجد في ما بين أيدينا تحقيقان للكتاب، وهما:

**التحقيق الأوّل**: وهو للدكتور عبد الرحمان بدوي، وقد حقّقه في مدينة بنغازي سنة (1972م)، كما كتب هو في نهاية تقديمه للكتاب، نشر أوّل مرّة في القاهرة عام (1973م).

**التحقيق الثاني**: وهو للدكتور حسن مجيد العبيدي، أستاذ الفلسفة وتاريخها في الجامعة المستنصرية ببغداد، وقد انتهى من تحقيقه في بغداد سنة (1991م)، ولكن لم يُنشر ـ لأسباب عديدة ـ إلَّا في سنة (2002م)، من قبل بيت الحكمة ببغداد، وقد أعادت طباعته دار الفرقد في دمشق سنة (2011م).

**نُسخ الكتاب**

ذكر الدكتور عبد الرحمان بدوي ـ أحد محقّقي الكتاب ـ عشر نُسخ لكتاب "التعليقات"[1]، وهي:

1ـ أحمد الثالث في استانبول، برقم 3204 العاشر منها، وتقع في 179 ورقة.

(1) انظر: ابن سينا، التعليقات، تحقيق وتقديم: الدكتور عبد الرحمان بدوي: ص5.

2ـ أيا صوفيا، برقم 2390، وتاريخ نسخها سنة 521هـ، وقد كتبه المظفر الحسين علي أبو الفرج القلاس.

3ـ فيض الله في استانبول، برقم 2188، وتقع من ورقة 72 إلى 210.

4ـ كوبرولي، برقم 869، من ورقة 63 ب إلى 202أ.

5ـ أحمد الثالث، برقم 3447، من ورقة328 إلى 371.

6ـ أيا صوفيا، برقم 2389، في 79 ورقة.

7ـ نوري عثمانية، برقم 4894.

8ـ المتحف البريطاني، برقم 978، من ورقة 141 إلى 201.

9ـ دار الكتب المصرية بالقاهرة، برقم 6 من حكمة وفلسفة، من ورقة 1ب إلى 68أ.

10ـ مخطوطة برنستون في الولايات المتحدة الأميركية.

ويضيف الدكتور حسن مجيد العبيدي مخطوطتين أخريين لم يذكرهما الدكتور بدوي، وهما[2]:

**الأولى**: مخطوطة المتحف العراقي (دار المخطوطات)، برقم 518، يرجِّح أنَّ تاريخ نسخها يعود إلى القرن التاسع الهجري، وتقع في (195) صفحة من الورقة 4أ الى 199ب.

**الثانية**: مخطوطة مكتبة الأوقاف المركزية ببغداد، وتحمل رقم (5270)، كتبت بتاريخ (1051هـ).

(2) انظر: ابن سينا، التعليقات، تحقيق وتقديم: الدكتور حسن مجيد العبيدي: ص29.

**متن الكتاب**

وفي كثير من المواضع يبدأ الكلام في المتن بعبارة قوله:...، أو معنى قوله، كما في صفحة 24 من نسخة بدوي: (قوله: لكنك تعلم بحجّة أنَّ ذلك الكسوف يكون واحداً... )، وصفحة 27 من نفس النسخة: (قوله: أربعتها... )، أو صفحة 77 من نفس النسخة: (معنى قوله: إنَّه بما يخالف يشابه... )، وهكذا، ولم يُصرّح في متن الكتاب باسم القائل.

وقد اختلف المحقّقان في بيان القائل، حيث ظنّ الدكتور بدوي بأنَّ هذه الأقوال تعود **للمعلّم الأوّل أرسطو طاليس**[3]، وبرّر بعدم عثوره على تلك الأقوال في كتب أرسطو بسبب قصر تلك العبارات وعدم تمامها.

ولكنّ محقّق الكتاب في نسخته الجديدة الدكتور حسن العبيدي ذكر أنَّ هذه العبارات هي **للحكيم الفارابي**، حيث قال: اضطرنا هذا المنهج إلى مقارنة كتاب التعليقات لابن سينا، بكتاب التعليقات للفيلسوف أبي نصر الفارابي (ت 339هـ ـ 950م)، وذلك أنَّ الفارابي ترك لنا كتاباً بهذا العنوان، فوجدنا من خلال البحث والمقارنة الدقيقة أنَّ نصّ ابن سينا في التعليقات قد تضمن نصَّ الفارابي[4].

**وهذا ليس ببعيد؛** فإنَّ ابن سينا قد استفاد من مصنّفات الفارابي كثيراً، ولعلّ طلاب ابن سينا قد واجهتهم بعض العبارات العسيرة في تعليقات الفارابي، فطلبوا من أستاذهم شرحها لهم في أثناء هذه الجلسات، كما احتمل ذلك الدكتور العبيدي نفسه[5].

(3) انظر: المصدر السابق: ص30.

(4) انظر: ابن سينا، التعليقات، تحقيق وتقديم: الدكتور عبد الرحمان بدوي: ص9-10.

(5) انظر: ابن سينا، التعليقات، تحقيق وتقديم: الدكتور حسن مجيد العبيدي: ص25-26.

ويتفق محقّقا الكتاب ـ بدوي والعبيدي ـ على أنَّ أسلوب طرح الكتاب والمعلومات الواردة فيه مطابقة لمذهب ابن سينا في سائر كتبه.

**مميزات تحقيق الدكتور بدوي**

**أوّلاً**: اعتمد في تحقيقه للكتاب على النسختين التاسعة والعاشرة الآنفتي الذكر.

**ثانياً**: وضع تقديماً للكتاب ذكر فيه تعريفاً إجمالياً للكتاب، وتحقيقاً مختصراً في تاريخ تأليفه، كما ذكر تعريفاً مختصراً بمدوّن الكتاب بهمنيار بن المرزبان، ولأبي العباس اللوكري، وهو واضع فهرس كتاب التعليقات الوارد في أوائل بعض النُسخ، كما ذكر فيها نسخ الكتاب الموجودة.

**ثالثاً**: اعتبر أوّل طبعة حديثة للكتاب، حيث طبعت بوسائل الطباعة الحديثة المتعارفة في هذا الزمان، وما سبقها كانت نسخاً خطية.

**رابعاً**: حاول مقارنة متن الكتاب بين النسخ التي اعتمد عليها، وقد ذكر الاختلاف الموجود بينها في الهامش، وهي نادرة جدّاً.

**خامساً**: ذكر بعض الهوامش التوضيحية، وهي قليلة جدّاً ومختصرة.

**سادساً**: ختم الكتاب بفهرس أبجدي للمصطلحات الرئيسية الواردة في متن الكتاب، كما وضع فهرساً لأسماء

الأعلام التي وردت في الكتاب، وكذلك لأسماء الكتب، وهي قليلة جدّاً.

هذا ولكن **الملاحظة المهمة** التي تلاحظ على هذا التحقيق، أنَّ المطالب جاءت فيه مبعثرة وغير مبوّبة وفقاً للتسلسل الطبيعي للعلوم الحكمية، أو وفق الموضوعات في كلِّ علمٍ، وكان هذا بطبيعة الحال تبعاً للنسخ التي اعتمد عليها.

**مميزات تحقيق الدكتور العبيدي**

**أوّلاً**: اعتمد في تحقيق هذا الكتاب على النسختين اللتين ذكرهما واللتين وجدهما في بغداد، بالإضافة إلى النسخة المحقّقة للدكتور بدوي.

**ثانياً**: قدّم المحقّق مقدّمة بيّن فيها جملة من الأمور التي ترتبط بتعريف الكتاب وتحقيقه، وهي: تحقيق في نسبة الكتاب إلى ابن سينا، وتحقيق في تاريخ تأليف الكتاب، ووصف مفصّل للمخطوطات التي اعتمد عليها في التحقيق، وبيان منهج التحقيق الذي اتبعه.

**ثالثاً**: يمتاز هذا التحقيق باعتماده على نسخة من الكتاب لم يلاحظها المحقّق السابق، وهي نسخة المتحف العراقي، وتمتاز هذه النسخة بأنَّ التعليقات الواردة فيها جاءت مقسّمة بحسب ترتيب العلوم الحكمية (المنطق، الطبيعيات، الإلهيات) ممّا حدا بالمحقّق أن يعتمدها كأساسٍ في التحقيق.

**رابعاً**: جعل المحقّق نسخة المتحف العراقي هي النسخة التي يقوم عليها التحقيق، بحسب التبويب، وقارنها من حيث

المحتوى مع النُسخ الأخرى التي اعتمد عليها، وهذا الأمر يسهّل على الباحث كثيراً مراجعة الموضوعات التي يحتاجها ومقارنتها مع ما هو موجود في الكتب الأخرى، وتُعدُّ هذه ميزة مهمّة لهذا التحقيق يفتقدها التحقيق السابق للدكتور بدوي.

**خامساً**: قارن المحقّق بين تعليقات ابن سينا وتعليقات الفارابي، ممَّا جعله يستنتج أنَّ تعليقات ابن سينا تحتوي على الكثير من تعليقات الفارابي، وقد أشار المحقّق إلى مواضع ورود نصّ الفارابي، مع إرجاعها إلى صفحات كتاب الفارابي "التعليقات"، ممَّا يجعل هذا التحقيق بمثابة تحقيق لكتابين يحملان نفس الاسم، وتُعدّ هذه ميزة أخرى مهمّة لهذا التحقيق لم يلتفت إليها المحقّق السابق.

**سادساً**: قام المحقّق بوضع عناوين لفصول الكتاب لم تكن موجودة في نُسخه الخطية والمحقّقة.

**سابعاً**: امتاز هذا التحقيق بوضع هوامش توضيحية من قبل المحقّق، بالإضافة إلى الهوامش التي تشير إلى اختلاف النُسخ، وهذه أيضاً ميزة أخرى لهذا التحقيق افتقدها سابقه.

**وبناءً على ذلك يكون التحقيق الجديد للكتاب قد سهّل الكثير من معضلات فهمه، وصعوبة البحث فيه، ومقارنة كلمات الشيخ بكلمات الفارابي، وهذه خدمة جليلة قدّمها المحقّق الدكتور العبيدي لكلِّ المهتمين بكتب الشيخ على وجه الخصوص، بل والعلوم العقلية بشكلٍ عام.**

وكما قلنا سابقاً، فإنَّ كثيراً من مباحث هذا الكتاب تُعدّ مفاتيح لفهم مرادات الشيخ الحقيقية، التي قد لا تُفهم من سائر كتبه بسبب اختلاف التعبير أو اختلال العبارة، فتكون مطالب هذا الكتاب قرائن منفصلة تساعد الباحث في فهم وحلّ ما أشكل عليه في غيره.

وفي الختام، أرجع لأُؤكّد على ضرورة مطالعة هذا الكتاب، وأخذه بنظر الاعتبار لكلِّ مَن بحث في كتب الشيخ، بل المنهج المشّائي بشكلٍ عام.

# حكاية الإنسان

## (الحلقة الأولى)

محمّد ناصر

خرج من بيته والهمُّ يعلو وجنتيه، قد افترست الحيرة نضارة عينيه، سار على عجلٍ بعد أن أعدَّ حقيبته واضعاً فيها أهمّ ما يحتاجه..

في طريقه باتجاه الجبل الكبير انطلق.. تارةً بسرعة وكأنَّه طريدة تهرب من صيادها، وأخرى بتثاقل المنهك من بطش القفار، وكانت أفكاره المتحاورة تنعكس على طبيعة سيره.

على هذا الحال المتقلّب مضت ساعة، آناتها أنّت من ثقل أنفاسه المتدافعة، مملوءة بالتيه والضياع.

وما زال أمامه عشرون دقيقة وتستفيق الشمس وتدرك بروز جمالها، فتسارع في التواري حياءً، لتكون عيناها آخر ما تمنُّ به وأجمل ما يُرى فيها ـ لكن أجمل الأشياء أبعد منالاً ـ فما أعجلها على طيِّ جفونها، فتنكمش النفوس حسرةً وفزعاً بعد أن

يزول بهاؤها المستعار منها، فتعاين ظلماتها وأكدارها.

التفت يميناً ليرى المقهى الذي يقع في أطراف المدينة، حيث يقصده ملل النفوس؛ توقاً إلى الهواء العليل الذي ينساب بين الجبلين، يداعب أوراق شجر التوت لتتمايل عازفة ألحان العزاء بأفول النور، وتعلن بدء حلقات التهجّد والتوسّل بأن يطلع صباح بهائها الجديد.

وضع حقيبته بجانب الكرسي، نادى على النادل، طلب كوباً من القهوة، وسرح يتصفّح أحوال الجالسين، حيث فيهم من أنواع البشر على اختلاف ألوانهم وأذواقهم واهتماماتهم، وإذ داهمه سؤال شَعَر معه بالغباء: **لِمَ هم مختلفون في ملابسهم إلى هذا الحدّ؟** وقبل أن ينهي ابتسامة سخريته من نفسه فاجأه سؤال ساذج آخر: **لِمَ هم متعدّدو الأذواق والأهواء؟**

تفاجأ ممَّا يعرض على ذهنه من تساؤلات لم يجرّها إليه إلَّا ما عانى منه في السنوات الماضية من التيه بين مذاهب وأفكار استعصى إحصاؤها، محاولاً البحث عمَّا يبرِّر هذا الاختلاف بين كائنات يفترض أنَّها تميَّزت بعقل سادت به ما حولها.

وهنا تفطن سائلاً هل الأفكار كالأذواق؟ هل يحقُّ لأيٍّ منَّا أن يعتقد ما يريد كما يحقُّ له أن يرغب في طعامٍ وينفر من آخر، ويحبّذ لباساً ويتجنب غيره؟ هل نحن ـ بني الإنسان ـ نفكّر كما نشعر، ونعتقد من بين الآراء كما نشتهي ونرغب بين اللذائذ؟

إذن، لا معنى لأن تسأل أحداً لما يستطيب ذاك الطعام أو

ذاك الشراب؛ إذ الذاتي لا يعلَل كما يقولون، وكلٌّ منَّا يلتذ بما يناسب طبيعته، وطبيعته له لذاته..

ولكن هل الموقف من السؤال عن وجه الاعتقاد برأي، أو اختيار مذهب، أو قول فيه استغراب واستهجان؟

تفضل سيّدي كوب القهوة خاصتك، فاجأه النادل مبتسماً بحذر ممَّا يشوب وجهه من حالةٍ جعلته يبدو كمن هو في لا مكان ولا زمان، كشبحٍ معلّق في لوحة بيضاء اختفت فيها كلُّ المعالم.

انتبه من سياحته الغريبة في دارٍ باتت تستغرب مَن يزورها؛ إذ استعيض عنها بأسوار خشبيّة مزيّنة تؤنس مَن نظر إليها، فيؤثر الدوران حولها غافلاً عن لحظة لا بدّ لها أن تأتي بحرٍّ لئيم، أو أخرى يتدفق فيها برد قاسٍ، حيث لا مأوى منهما ولا تغني زينة الأسوار دونهما.

ابتسم له بخجل.. شكراً جزيلاً..

تناول قهوته وعينه على مقصده أعلى الجبل، حيث ينوي أن يقضي خلوة يستغرق فيها بفكره دون ملهيات الآنات، التي ما تفتأ تقطع عليه الوصول لبغيته، حيث تستريح نفسه بإدراك السبيل للخروج من نفق حشرت فيه البشرية عنوةً، حتى صار بعضهاً؛ يأكل بعضا ليتسنى لها السير داخل النفق، الذي لا يعلم إلى أين ينفذ، وعلى أيّ فوهة بركان يطلُّ آخره.

نادى على النادل، دفع الثمن، حمل حقيبته، رمق الجالسين بلحظةٍ خاطفة وكرَّ مسرعاً قبل أن تسدل الشمس جفونها،

وتأذن للؤلؤ عيناها أن ينساب ويرسم الشقف.

سار خلف عقله الذي سئم تثاقل بدنه، وطار نحو المقصد، واستقرَّ منتظراً لحوقه به، مرّت خمس عشرة دقيقة، وقد وصل إلى طريق الجبل الفرعي، فجدّ الزحف مقتحماً ظلمته محطّماً صمته، وكاد أن يهمَّ بالصعود، لولا عثرة أردته في حضن الأرض، التي لا يسعى إلَّا للخلاص من سلاسل غرزت أوتادها فيها منذ أن أذن بدوران الفلك وتدفق الزمن.

شعر بثقل هائل يزاوِج خده بقذر التراب، استوى جالساً بضعف مخزٍ، ثمَّ ارتأى أن يجلس على الصخرة أسفل الجبل قبل أن يهمَّ بالصعود، اتكأ يلتقط أنفاسه ويُهدّئ من روعه، ويحاول ترتيب أفكاره، فقد مرّت عليه سبعون ساعة من العصف الفكري والسعي الحثيث للخروج من متاهات التاريخ التي زُرِع فيها دونما استئذان، شعر فيها وكأنَّه ريشة بيضاء مفرطة في النعومة تقف بوجه إعصار هائج يفقد ما يعترض هويّته ويحوّله أشلاءً.

أسند ظهره إلى الصخرة، وراح ينزلق ببطءٍ مسدلاً جفونه، وقد ارتخت عضلات وجهه إلَّا عيناه راحت ترتجف وكأنَّهما فوهتا بركان عن اليمين وعن الشمال، تتزلزل تأهباً لقذف الحمم وسيل النيران، فما كاد يمدّد قدميه حتى انهمرت دموع تتوق إلى الإفلات من سلاسل الكبت لتخطّ قصّة التيه البشري وجريمة الإنسان، لم يستطع إلَّا أن يواسي دموعه بآهات مختنقة بالكاد تسمع يا له من ألم يعجز البكاء أن يطفئ ناره، وتقهر الآهات أن تهدم أركانه، إنَّه

عذاب حقيقي وليس مجرّد ضيق تصطنعه النفس بأوهامها، إنَّه أمر جدَّ مصيري، ليس الانشغال عنه لمن وعى قيمة إنسانيّته بمقدور، بل يبقى قريناً يلاحقه كيفما التفت وأينما حلَّ ومتى استسلم له أرداه صريعاً، وسرقه أعزَّ ما لديه، إنسانيّته.

حاولت عبثاً أن تتسلل السكينة علها تبذر فيه إرادة تأبى الخنوع، ليجمع أدوات تعقله ويدكّ بها قفصاً تعاونت على حبكه أظافر حُنِّئَت بالسُمِّ.

ولكن دون جدوى..

شعر برغبة في صراخ ينال مَدُّهُ تاسع الأفلاك، فتضطرب النجوم متأرجحة وكأنَّها تهمُّ بالسجود خضوعاً لألمه واعترافاً بشكواه.

تدفّق النواح مطهّراً صدره، وتلوّى على أنغامه ينثر غيث الأرض، فتخطفه عطشاً، وينطلق لسانها لتنشد حكاية الإنسان.

غار التراب من زخات الدمع، وكأنَّ ثغر الأرض قد كسرت أقفاله، فصدحت تخاطبه بحدّة قبطانها الرفق، وبقسوة ترجمانها الصدق: يابن بطني وأفضل ولدي، **أما حبيت نعمة أن تحبّ؟! فلماذا كرهت؟! أما شابهتني بأن خولت أن تعطي، فكيف منعت؟! ألست بالعفو ازدنت، فلماذا ظلمت؟! وما أجمل ما ميّزت به بأن تعلم وتعقل، والعجب كلُّ العجب أنّي أراك جهلت!!**

حقّاً أخجلتني يابن مائي وترابي، فقد نظرت في تاريخك مذ دبّت أناملك الرقيقة تداعب وجناتي إلى أن انبلج صبح مسيرتك، فما أقل ما سرّني وما أعجزني عن إحصاء ما ساءني.

لكمْ تطربني هذي الدموع، وما أكثر الباكين ممَّن أغرقني بسيولها، وما تكاد تستقر حتّى أتألم من أجاجها، يا ليت كلَّ الدموع كهذي تحيي ما جيّفته السنون، وتبشّر بغدٍ يعد النجاة، ويؤذن بعيشٍ تحمله أكفُّ التعاون، وعِشرة تحرسها أنامل التكافل.

يا لها من دموع تعلن الصدق شعاراً في تعانق الأفكار والآمال، وتخُطّ للأهداف صراطاً يماثل بينها، فتتوحّد لنيل العلم واعتدال العمل.

أردفت خاتمة مناجاتها بخفوت محاكية خجل الدموع، ما أحيلها قطرة أخيرة تَسِرُّ إليّ أن حان وقت النهوض.

نهض بحزمٍ يحمله بساط العزم منطلقاً يخطو على رقاب العشب، وقد تطأطأ احتراماً بعد أن بلّله الليل بندى مواساة استأذن الفجر إعارته إيّاه.

لحظات وإذ به أعلى الجبل يلحق بعقله الذي لم يطق الصبر على مجاراة بدنه، وما إن وطأت قدماه القمة وإذا بمحفلٍ قد جمع من العقول ما يسحر من يشهده، جثا على ركبتيه مشدوهاً، وقد أبصر عقله من بينهم قد كلّله البشر، وأنصت لعقلٍ قد انبرى فيهم خطيباً يعلوه من البهاء والجلال ما أسكرهم عن لحظ سواه.

وإذا به يسمعه يتساءل فيهم باستغرابٍ ملئه الأسى: ماذا جرى حتى حلَّ فيكم التناحر والتخاصم ضيفاً تمَلك مغتصباً وأبى الرحيل؟ ما بالكم قد نسيتم كيف تتلاقحون ببذر الحكمة؟ وما تلك الأشجار التي نبتت في أنوفكم حتى حجبت عنكم

رؤية ما أنتم عليه وإلى ما تصيرون؟

منذ متى وأنتم تحذون حذو أبدانكم تطيعونها وكأنَّها السادة وأنتم العبيد؟ انظروا ما أضحى عليه حالكم، قد التهمت الظلمة رداء النور، فأضحيتم عراة وسارعتم للتواري خلف زينة أجسادكم.

قد علّمتم اللغة التي تناجون بها الكون بأسره، والتي أبت الحقيقة إلَّا أن تملككم بلسانها وحروفها، فما الخطب الذي جرى حتى تباينت لغاتكم وعجزتم التحاور والتواصل وسئمت الحقيقة من داركم، وأضحت علومكم تحذو حذو رغبات الأبدان لا يعلم لها استقرار ولا قرار؟!

وأعجب ما فيكم أن منكم مَن تنكر لذاته، وضادّ كينونته، وسلخ هويّته، وألبس تاج الحكم لخدمه.

ألم يطف في كلِّ حينٍ من يذكّركم بمنبتكم ويحذركم حفراً اتخذتموها موطناً؟!

إن كان البقاء في الوادي ألذّ، ولكن أليس صعود القمة أطيّب وأطهر؟!

أَفَيُزهَد بالعرش لاستجدائه العزم والصبر وتركنون للسبات وسلاسة الانحدار؟!

يا حبّذا! لو تستفيقون عاجلاً قبل أن يداهمكم الفزع، يا حبّذا! لو تبصرون غربتكم.

تفاجأ ممَّا طرق سمعه وزهق زهقة جذب فيها عقله إليه، وساح في رحلة طرب ونشوة ممَّا سمع.

آه وأخيراً ها أنا عثرت على من يعبّر عن مكنون ما أعجزني البوح به وتلكّأ لساني في تبيانه، ها أنا أسمع أوجاعي تُرتَّل على مسامعي ضماداً يُبرئ جروحاً ويُجبر كسوراً.

عجباً ما لتساؤلاته بقيت بلا أجوبة؟ تساءل بدهشةٍ سارع إلى إزالتها بالتفطن وقال:

صحيح لا عجب فإنَّ السؤال جواب كما العتب ودٌّ وحبٌّ.

شكراً لك شكراً، تنشده نسمات جوارحي، ومشكاة جوانحي، ولك أقدّم عقلي رقيقاً لتهيل عليه من شرف الحقّ والحقيقة، فينعتق من رقّ الهوى.

انبرى واقفاً، قد ثارت فيه روح الأمل، التفت خلفه أشبع ناظريه من مشهد مدينته المتلألئة أنوارها، وكأنَّها استبشرت به تتراقص فرحاً لرؤيته، قادماً يجرّ سيلاً يكشط رواسب الكسل والخنوع عنها ويدرأ حفر الجهل فيها، ويفتّت أركان الشَّرَه، ويسقي طينة تفسّخَت يبساً لتنبت روضة أكلها الحكمة وفيئها الفضيلة.

خطا نحوها شبقاً تهلّل له الأرض تتلوّى تحته غنجاً، ونادت الشمس أن أشرقي واهجري الحياء؛ لتشهدي عرسي، وتغنّي لبعثي أنشودة الحياة.

# أرسطوطاليس

محمّد العلي

أرسطو أو أرسطوطاليس أو أرسطاطاليس (بالإغريقيّة: Ἀριστοτέλης) (384 ق. م ـ 322 ق. م)، فيلسوف إغريقي، تلميذ أفلاطون ومعلِّم الإسكندر الأكبر، ويعتبر أعظم فيلسوف جامع لكلِّ فروع المعرفة الإنسانيّة في تاريخ البشريّة كلّها، ويمتاز عمَّن سبقه من الفلاسفة ـ كأستاذه أفلاطون ـ بـ: دقة المنهج، واستقامة البراهين، والاستناد إلى التجربة الواقعيّة. وهو واضع علم المنطق؛ ومنه لقّب بالمعلِّم الأوّل[1].

لمّا بلغ أرسطو الثامنة عشرة من عمره توجّه إلى أثينا ليستكمل علومه، فانضمَّ إلى الأكاديميّة التي أسّسها أفلاطون، وما لبث طويلاً حتى امتاز بين أقرانه؛ فسمّاه أفلاطون "**العقل**"؛ لذكائه الخارق، "**والقرّاء**"؛ لاطّلاعه الواسع، ولزم أرسطو الأكاديميّة عشرين سنة، أي حتى انتقال أفلاطون إلى العالم الآخر، وهذا دليل واضح على أنَّ أرسطو ظلَّ يواكب أفلاطون ويرشف من مناهله العرفانيّة النميرة عشرين عاماً؛ ممَّا ينفي **ما**

(1) انظر: الدكتور عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفيّة، ص35، الطبعة الأولى.

**ذهب إليه البعض** من مجافاته لأستاذه في آخر أيامه[2].

**مذهب أرسطو الفلسفي ومرحلة التجديد**

كي نتعرَّف على المنهج العلمي لفيلسوفنا أرسطو، علينا أن نطلَّ بإطلالة سريعة على ما كانت عليه أحوال العلم قبله، وكيف حين اندهش ممَّا رآه أخذ بإظهار الزيف بعد الزيف، وإيجاد الحقِّ بعد الحقِّ **فنقول:**

لا نجد غرابة ما إذا راجعنا محافل العلم عند اليونانيين وغيرهم قبل أرسطو، نجد أنَّ كثيراً من مسائل العلم والعالم لم تفسَّر بشكلٍ يفضي على النفس سكونها، أو يعطي للحقيقة ملامحها، بل جلُّ ما توارث عنهم ـ مع شكر جهودهم ـ لم يكن إلَّا ملاحظات بسيطة، أدّت إليها نحوٌ من تجاربهم العمليّة المملوءة بالتعثّر والتردّد، الخالية عن أيِّ فكرةٍ عامّة عن المبادئ والعلل والبرهان، فكانت دراساتهم وما سطروه من علومهم أشبه بكلامٍ ملئه الاضطراب، وتجافى عنه حسن النظام، فكان كصدفٍ مخلوط بخزفٍ، والجنس عندهم سيّان.

**وبعض** أخذه شغف النفس بالخيال، فأخذ يرسم ما حوله بما يلوح له من مكنون سرِّ خياله، فأعطى لما حوله صورةً وتفسيراً ينسجم مع اختلاجات مزاجه، فسطَّر الأساطير، ونسج القصائد في تفسير الكون من ظاهره وباطنه، فطال الأرض والسماء، وحاط بأسباب الجبال والبحار، وزاوج من زاوج منها لتكون لغيرها وليدة، واختار ما اختار منها لتكون للخير مفيضة.

(2) انظر: مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفيّة، حياة أرسطو، ص 16 -17.

**وبعض** آلت به الأوهام لاستجلاب حفنة من الحطام، فجعلوا العلم مطيّة يمتطون بها حيث تحطّ رحال التجّار، تفننوا الخداع والمراء بتأييد القول ونقيضه على حدٍّ سواء، لا يبحثون عن الحقيقة، بل عن وسائل الإقناع، فكرّسوا جهودهم وأرهقوا عقولهم بالنظر في الألفاظ ودلائلها، والقضايا وأنواعها، والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها. فجانبوا الحقَّ في كلِّ ذلك، وابتعدوا بالعقول عن مقاصدها، وأذاعوا الشكَّ في الدِّين حتى سخروا من شعائره، واختلقوا الأقاويل على آلهته.

**وبعض** ـ وهم أحسن حالاً ممَّن تقدمهم ـ أرادوا تغيير مسير أروقة العقول، والعدو بها نحو فطرة النفوس، لكن حالهم في بدء المسير لم يكن بذاك الطموح، ولم تكن ملامح صرحهم فيه مسرّة للناظرين؛ إذ مزجوا الحقيقة بالخيال، والبرهان بالقصّة والجدل، فلم تكن صورة ما قدَّموه عن الكون والطبيعة والحياة صحيحة، ولم تكن كثير من آرائهم في جوانب المعرفة ناضجة، فضلاً عن أنَّها لا تعكس لنا في حياتنا نتيجة واقعيّة ملموسة[3].

فلمَّا كان ممَّا ذكرنا من قافلة العلم، وما حدا بها من ظلمة الطريق، ومن نقص البضاعة وبخسها، أو من التيه والغور في مسالك بيدائها، انبرى فيلسوفنا **أرسطو** معالجاً لما جثا على صدور المفكّرين؛ فعالج من مسائل العلم ممَّا تعرّضوا بالعقل والتعقّل، مستنداً على أسسٍ ناضجة، ومناهج موصلة، وعلاقات بنّاءة، موسومة بالربط والشمول، والقدرة على التعليل المبنية على المنطق والاستدلال الصحيح، والبعيدة كلَّ البعد عن

(3) مقتبس من أفكار دراسات عدة: انظر: خريف الفكر اليوناني، ص4-24. وانظر: في سبيل موسوعة فلسفية، في حياتي أفلاطون وأرسطو، فستجد ما ألمحنا إليه من أحوال الفلسفة عند أفلاطون وأرسطو واضحاً. وكذلك انظر: دراسات في الفلسفة اليونانيّة والعربيّة، في خصوص دراسة الفلسفة اليونانيّة، ص13- 72.

الهوى والأسطورة والتقليد؛ وبالتالي بنى لنا منهجاً من الفكر تحكمه سلطة العقل من غير دخالة لغيره، فأرجع به الحاكم إلى مملكته والسلطان إلى سلطنته، وتمخض هذا المبدء المتبلوّر عند أرسطو بتنظيم علمٍ لم تكن له سابقة في مرِّ العصور، **ألا وهو علم المنطق**؛ حيث قام بتحليل العقل وتشريحه، ومعرفة كيفية حركته وانتقاله من مجهولٍ إلى معلومٍ، ومن معلومٍ إلى مجهولٍ، فجعل ممَّا توصّل إليه قواعد عامّةً يهدي بنورها المفكّرون وبها عن الخطأ يبتعدون. وقد جعله على أنحاءٍ ثلاث:

**أوّلها**: ما يهتمُّ بتحصيل التصوّرات الساذجة للأشياء؛ كي يقي الأذهان بها عن خلط المفاهيم ببعضها؛ وبالتالي تداخل أحكام أفرادها.

**وثانيها**: ما يهتمُّ بتحصيل التصوّرات المركّبة وأحكامها؛ كي تكون طريقاً لتصحيح كيفية الحكم بالمفاهيم على بعضها.

**وثالثها**: ما ينتزع من الأقوال المركّبة لازمها، حتى يكون منهجاً وسبيلاً لكيفية الانتقال ممَّا علمناه إلى ما نرجوا معرفته. ومثل هذه الطبيعة لعلم المنطق، جعلت منه باستحقاق طبعي أن يكون علماً متصدراً قبل أيِّ خوضٍ في الفكر والتفكير؛ إذ هو آلة الفكر ومصباح العقل مهمته تقرير المنهج العلمي للتفكير. ولو لم يكن لأرسطو إلَّا هذا الفضل، لاستحق به أن يكون معلِّماً لكلِّ أصحاب الفكر والعلم، بل معلِّماً للبشر جمعاء، فلا غلو لمّا أطلق عليه أهل العلم بأنَّه **المعلِّم الأوّل**؛ لمعرفتهم بعظيم صنعته وجليل فضله.

ثمَّ لمَّا أهال نور المنطق على بدر تفكيره، وشعشعت شموس العقل في سماء تحليله، وبانَ شموخ صرح منهجه المبتني على قواعد الحسِّ لبناته، والمكسو بالبرهان والاستدلال بلاطه، استطاع أن يوجد الفتح بعد الفتح في ملاحم تلاطم الفتن، وأوّل فتوحاته ما خالف به أستاذه، حيث ذهب الأخير ـ مع جلالة قدره ـ بالعقول إلى عالم الأوهام والرؤى بجعله المُثل أساساً للوجود، ومصدراً للمعرفة؛ **إذ لمّا استعصى القول عليه في ردِّ إشكالٍ قيل إليه**: لو كانت معرفة الماهيّات هي المعرفة الحقيقيّة، وأحكامها هي الأحكام الكليّة، كيف يتسنى لنا إدراكها والوقوف على حقائقها، مع أنَّ الحواس عندنا لا تدرك من الأمور إلَّا عوارضها، بل كيف تسنى لنا إجراؤها على مصاديقها، إذ حال الماهيّات الدوام والثبات، الذي لا يعتريه تغيّر ولا يناله فساد، والحال أنَّ الجزئيات في دوام على الكون والفساد؟

**فأجاب أفلاطون** ـ للتخلّص من الإشكال ـ إنَّ للماهيّات وجود بالخارج منحاز عن وجود أفراده، والأحكام إنَّما تلحق الماهيّات في وجودها المثالي، وتجري على أفرادها لنوعٍ مشابهة بينها وبين أمثالها.

إلَّا أنَّ فيلسوفنا **أرسطو** قد استنكر ذلك أشدَّ الإنكار وعارضه بحسن البرهان، إذ قال في بعض حججه: إنَّ المادّة جزء من المحسوسات، فلا يوجد منها شيء إلَّا والمادّة منه وفيه، فلو فرضنا أنَّ المُثل مجرّد من كلِّ مادّةٍ؛ لكان ذلك معارضاً لطبيعة الأشياء التي هي مُثل لها، ولو فرضناها مادّية كأفرادها، لكان

ذلك مخالفاً لما ذهب إليه أفلاطون.

**وقال** في حجّةٍ أخرى: إنَّ من المعاني الكليّة ما يدل على أشياء موجودة بغيرها، كالمربع والمثلث وعموم هيئة الأشكال، فكيف يكون لها مُثلٌ موجود بذاته؟ والحال أنَّ الهيئة لا توجد إلَّا بوجود موضوعيّة غيرها، هذا من جهة. ومن جهةٍ أخرى، أورد أرسطو إيراداً على نفس النظريّة، حاصلها: إنَّ أفلاطون لم تكن نظريّته كاملة؛ إذ لم يفسّر لنا كيفية ارتباط المُثل بالأفراد؛ بحيث يُتيح لنا ذلك الارتباط نقل الحكم من المُثل إلى الأفراد. وأورد أرسطو إشكالات أُخر لا نود سردها خوفاً من الخروج عن غرض المقال، وبعد ذا وذاك من الحجج والمؤآخذات أورد أرسطو البديل العقلي عن نظريّة المُثل لأفلاطون، حيث ذكر أنَّ المعاني الكلية والماهيّات المنتزعة من الأفراد، لِمَ لا تكون صوراً وموجودات ذهنيّة يجرّدها العقل من المحسوسات، ونفس هذه الماهيّات الكليّة تكون سارية في جميع الأفراد؟ وبهذا نفسِّر كيفية حصول العلم بالأشياء، وكيفية انتقال الأحكام من الماهيّات الكليّة إلى الأفراد الجزئيّة لها بخلاف ما كان من الإبهام في نظريّة أفلاطون[4].

وعلى هذا الأساس، اصطبغت الدراسة الأرسطيّة بصبغة الدراسة التصاعديّة، التي تنطلق من دراسة الظواهر الطبيعيّة وصولاً إلى تحديد الكليات، بينما معلّمه أفلاطون كانت دراسته تنازليّة تبدأ بدراسة المُثل لتنزل بعد ذلك إلى تمثُلات الأفكار وتطبيقها على أرض الواقع. ولهذا الإنجاز طَرْقٌ في فتح أبواب العلم والتعلّم وإجراء الأحكام

(4) انظر فيما أجملناه إلى: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج1، ص126وما بعدها.

على ما نحسّه من حولنا؛ وبالتالي يؤدي إلى انتظام حال المحسوسات ويجعلها في يد الإنسان مسخّرات وثمارها مُقْتطفات.

وأيضاً من إنجازات فيلسوفنا في مهمة تنظيم الفكر تقسيمه الحكمة إلى قسمين أساسين، ترجع إليهما جميع معارف الإنسان: **حكمة نظريّة، وحكمة عمليّة**، والأولى منها تهدف إلى طلب ما ينبغي أن يعلم لأجل كمال الإنسان وصيرورته عالماً مضاهياً لعالم العقول، وقد تناولها من أنحاء ثلاث:

**أوّلها**: من الموجود بإطلاقه، وهو ما يسمّى بالعلم الإلهي، أو الفلسفة الأولى، أو علم ما بعد الطبيعة.

**وثانيها**: الموجود من حيث هو مقدار وعدد، ويقال له العلم الأوسط، أو العلم الرياضي.

**وثالثها**: الموجود من حيث هو متحرِّك ومحسوس، وهذا هو العلم الأدنى، أو العلم الطبيعي.

وأمَّا العمليّة منها، فغايتها تدبير أفعال الإنسان بما هو إنسان، وتشمل أمور ثلاث:

**الأوّل**: أفعال الإنسان مع نفسه، وهو خصوص علم الأخلاق.

**الثاني**: أفعال الإنسان في المنزل، وتمثّل علم تدبير المنزل.

**الثالث**: أفعال الإنسان في الجماعة، وتمثّل علم السياسة.

ومن جميع ما قدَّمناه نجد أنَّ سمة العقلانيّة واضحة لدى أرسطو على جميع مسائل الفلسفة بجميع فروعها، وتميّزت منهجيته العقلانيّة بميزتين هي: سرُّ ترقيه، وارتقاؤه على من تقدمه:

**الأولى**: كان منهجه العقلي مبنياً على النقد التحليلي لأفكار الغير.

**والثانية**: لا يترك الأمر في مرحلة النقد فقط، بل يحاول أن يؤسّس له تأسيساً بنائياً، ولذا وصلتنا فلسفته وهي قائمة على أسس فلسفيّة حاكمة على جميع نتاجاته.

**مؤلّفاته وتميّزها عن الغير**

(وأمَّا مؤلَّفات أرسطو فممَّا تتأسف القلوب عليها تحسراً؛ لضياع أكثرها وتشوّه صور بعضها، وعلى أيِّ حالٍ فإنَّ مؤلَّفاته تُقسّم إلى قسمين:

**القسم الأوّل**: مؤلَّفاته في عصر شبابه، وكانت متأثرة بأسلوب أستاذه أفلاطون، إلَّا أنَّها لم يصل منها شيء.

**والقسم الثاني**: وهي مؤلَّفاته في عصر النضج؛ أي تلك العائدة إلى زمن اللوقيون زمن فتحه لمدرسته، وهي على قسمين أيضاً: **قسم** منها كان يُعرض على عامّة الجمهور، وتتسم بجمال العرض والبيان ومراعاة المقتضيات البلاغيّة، **وقسم** مستور لا يعرض على العامّة وإنَّما يعرض على خاصّة طلبته والمتخصّصين، وفيها العرض الشامل لمذهبه، وكانت بمثابة العناصر الرئيسيّة لدروس أرسطو في اللوقيون، فهي مسائل مركّزة يكتبها المعلِّم للاسترشاد بها أثناء الشرح، والظاهر أنَّها ـ من خلال أسلوب عرضها ـ لم تعرض لتكون كتاباً يقرأ، له صفة الوحدة والتماسك)[5].

وعلى أيِّ حالٍ، فإنَّ الفيلسوف أرسطو كتب في العديد من المواضيع، بما في ذلك علوم الفيزياء والميتافيزيقا، والشعر، والمسرح، والموسيقى، والمنطق، والبلاغة، والسياسة، والحكومة، والأخلاق، والبيولوجيا، وعلم الحيوان. جنباً إلى جنب مع أفلاطون وسقراط.

(5) مقتبس من كتاب موسوعة الفلاسفة، للدكتور عبد الرحمان بدوي، ج1، ص 99.

# ملحق العدد

## المشروع الفكري الحضاري

# المشروع الفكري الحضاري

هيئة التحرير

## تمهيد

عندما يكون الحديث عن مشروعٍ حضاريٍّ ما، فهذا يعني أنَّ ثمَّة حركة فكريّة نهضويّة تهدف إلى معالجة شاملة للأُسس والمنطلقات التي يقوم عليها البناء الفكري على مستوى الفرد والمجتمع بجميع أبعاده المعرفيّة والأخلاقيّة والسياسيّة، والسعي للخروج من ركام وتداعيات المراحل المتأزمة عبر برامج وخطط منبثقة من صميم ذلك المشروع.

وليس بالضرورة أن يكون المشروع الحضاري نتاجاً فكريّاً أو دينيّاً جديداً، فهناك نماذج تاريخيّة لمصلحين تبنوا مشاريع حضاريّة، ودعوا إليها وضحّوا من أجلها، ولم تكن سوى إصلاح لمسيرة، أو إعادة لصياغة مفاهيم وقيم، وتنبيه على قواعد وأُسس فطريّة إنسانيّة، تعيد للمجتمع حياة كريمة يسودها العدل والعلم والحرّية والأمان والازدهار، ومحاصرة قواعد الظلم والجهل والاضطهاد والفساد والجريمة والفقر.

**ديباجة**

لا يخفى على أيِّ متتبعٍ للشأن الفكري والثقافي ظاهرة التصادم والفوضى المعرفيّة والثقافيّة التي يعيشها عالمنا اليوم، الأمر الذي زاد من قلق حصول تداعيات وانهيارات في مجال القيم والمبادئ، التي تُعدُّ ضماناً لتماسك أيِّ مجتمعٍ من المجتمعات وتحفظ إنسانيّته.

وهذه نتيجة طبيعية لتمدّد ظلال الاتجاه الحسّي وتخييمه على المراكز الفكريّة والمعاهد العلميّة، والذي يستهدف تقويض الأُسس الفكريّة الرصينة القائمة على أساس المدركات العقليّة، والتركيز على محورية الحسّ ودوره في اكتشاف الحقائق والاعتماد على معطياته، وإهمال دور العقل واعتبار وظيفته ثانويّة؛ لتنظيم وتصنيف ما حصل عليه الإنسان بالحسِّ، **وممَّا لا شكّ فيه سوف تكون النتيجة إضعاف وإقصاء المُدرك للقيم والمبادئ والمعارف المعنويّة التي لا مُدرِك لها إلَّا العقل.**

وفي المحصّلة لا يبقى لما يسمّى بالقيم والأخلاق والمعارف المعنويّة أيّة قيمة حقيقيّة بنظر الإنسان، وإذا ما كان ثمَّة متمسك بها، فلعلَّ ذلك يرجع للعادة، أو بتأثير العقل الجمعي، لا من الإيمان والاعتقاد بشرفيّتها وأهمّيتها، الأمر الذي يجعل الإنسان عرضةً للتضحية بها أو التخلي عنها في أدنى مقايضة.

وكردّة فعلٍ لهذا الاتجاه، ازداد تشبث بعض أتباع الديانات المختلفة بالنصوص الدينيّة التي يعتقدون بها، وحثّوا الناس على الرجوع إليها واعتبارها الأساس لبناء رؤية إنسانيّة شاملة لجميع

مرافق الحياة، معتبرين الاتجاه الحسّي ومخلفاته نتيجة حتمية لضعف التديّن والإعراض عن النصوص الدينيّة، وقد بالغوا في رفع شعار النصّ حتى تجاوزوا على معطيات العقل وأحكامه، وأصبح العقل عندهم لا قيمة له ما لم يستند في أحكامه إلى الشرع، بل إنَّ القوانين العقليّة وأحكام العقل إذا لم تكن مستندة إلى النصِّ الدِّيني، فهي ـ في نظرهم ـ نوع من الهرطقة والزندقة والكفر والإلحاد، فأصبحت الأصالة عندهم في الأحكام الفكريّة عموماً للنصّ الدِّيني لا للعقل، بل من فرط طغيان هذا الاتجاه تنكّر حتى للضروريات العقليّة وحكم بخلافها؛ لكونها تعارض ظاهر النصِّ الدِّيني.

وقد هيمن هذا النمط من التفكير حتى انتشر في مساحة كبيرة من الشريحة المتديّنة، وسيطر على المعاهد والمدارس الدينيّة، وبطبيعة الحال فإنَّ النصوص الدينيّة تختلف باختلاف الديانات والمذاهب، كما أنَّها تحتاج إلى معالجات سنديّة ودلاليّة؛ وبالتالي فمن البديهي أن يقع الخلاف والنزاع بين أصحاب المذاهب الدينيّة لاختلافهم في الأُسس؛ وطرق أخذهم النصوص الدينيّة. وعند عجزهم عن حلِّ مشكلاتهم بطريقة الحوار لضيق أفقهم، يتحوّل الخلاف إلى نزاع مسلّح، **تسفك فيه الدماء تحت عناوين الجهاد وفتاوى التكفير.**

وكلُّ هذا ناشئ من الإفراط والتفريط في طريقة التعاطي مع المناهج المعرفيّة، فنحن في **مشروعنا الفكري الحضاري** نريد أن نحدَّ من طغيان بعض المناهج المعرفيّة على بعض، وجعلها متسقة

متناسقة، كلٌّ يؤدي وظيفته المعرفيّة بالحدود المرسومة له والتي لا ينبغي له أن يتجاوزها، فيكون كلٌّ في موضعه الطبيعي، وهذا لا يكون إلّا بالرجوع إلى **حاكميّة العقل**، وجعله المتصرِّف في مملكة الإنسان، فإنَّ العقل حكيم، والحكيم هو الذي يضع الأشياء في مواضعها ويحكمها بما يمنع من أن يبغي بعضها على بعض، فإذا حكم العقل في مملكة الإنسان فإنّه سوف يحكم أيضاً في مجتمعه، فتعمُّ العدالة والقيم الأخلاقيّة؛ وبالتالي ينعم الفرد والمجتمع بحياة آمنة مستقرة سياسيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً، **كلُّ هذا تحت ظلِّ الحكومة العقليّة**.

**مقدِّمة المشروع**

نظراً لغياب لغة التفاهم العقلي، وهجر المصطلحات المنطقيّة، واستبدالها بمفردات خطابيّة ومجازيّة فضفاضة، أصبح من العسير طرح أيِّ مشروعٍ بدون تحديد مصطلحاته ومفرداته، وحتى لا يساء فهم المشروع وأهدافه عمدنا إلى تقديم هذه المقدِّمة المنطقيّة لبيان المصطلحات الواردة ضمن التعرّض للمبادئ التصوريّة للمشروع، وهي تتعلّق **بمحورين**: **محور** في عملية التفكير أو النشاط العقلي، و**محور** في الفكر أو معطيات عملية التفكير ونتائجها.

**المحور الأوّل: التفكير (النشاط العقلي)**

لا ريب أنَّ الإنسان يتميّز عن سائر المخلوقات بكونه كائناً مفكراً بطبعه، والتفكير عبارة عن نشاط ذهني تقوم به القوّة العقليّة لتوليد الفكر بجميع صوره ومستوياته، ولمزيد من التعرّف على طبيعة هذه العمليات العقليّة والمسمّاة بالتفكير،

ينبغي الإشارة إلى عدة أمور:

**الأوّل: مراتب الإدراك**

الإدراك الإنساني له مراتب ثلاث، هي:

**المرتبة الأولى: الإدراك الحسّي**

يدرك الذهن البشري الصور المتعلّقة بالأجسام من الأشكال والألوان والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات اللمسيّة، كلُّ هذه يدركها الإنسان بواسطة الجوارح الخمس التي تتصل مباشرة بالأجسام الخارجيّة؛ ولذلك يكون بقاء الصور الحسّية في الذهن مرهوناً ببقاء اتصالها بالمحسوس في الخارج.

**المرتبة الثانية: الإدراك الخيالي**

في هذه المرتبة يدرك الذهن أيضاً الصور الجسميّة، التي سبق وأن أدركها الحسُّ وزالت عن مرتبة الحسِّ غير أنَّها حفظت في الخيال، فله أن يستدعيها ويشاهدها متى شاء، حتى بعد غيبة المحسوس وانقطاع الاتصال معه، وهذا هو الذي يميِّزه عن الإدراك الحسّي.

**المرتبة الثالثة: الإدراك العقلي للمعاني العامة الكليّة المجرّدة عن التجسّم والعوارض الجسمانيّة**

وهذ المعاني من قبيل معنى العدل والحرّية والكرامة والإنسانيّة، فهذه المعاني الكلية تسمّى بالمعقولات، تكون إزاء المحسوسات والمتخيّلات، وتسمّى هذه المرتبة بالتعّقل، وهي التي تميّز الإنسان عن سائر المخلوقات المدركة.

وبعد هذا البيان لمراتب الإدراك الثلاث نقول: إنَّ حركة الذهن عند الإنسان قد تكون في الصور الحسّية، كالمشاهدات الحسّية المتتالية، وقد تكون في الصور الخياليّة كتخيل صور الحوادث الماضية، وقد تكون في المعقولات الكليّة. وهذه الحركة الإراديّة في المعقولات الذهنيّة **يسمّيها الحكماء بالتفكير**، وهي حركة تبدأ من المعلومات الحاصلة في الذهن عندنا بغية تحصيل المعلومات المجهولة إلينا، ومن هنا يتبّين أنَّ **عملية التفكير تهدف إلى اكتساب المجهول بالمعلوم؛ وبالتالي إنتاج وتوليد الفكر الإنساني.**

وهذه الحركة التفكيريّة كظاهرة طبيعيّة، محكومة كغيرها من الظواهر الطبيعيّة في العالم بقوانين وقواعد علمية طبيعيّة، تمَّ اكتشافها وتدوينها في علم المنطق.

**الثاني: قانون التفكير الطبيعي**

للتفكير قانون طبيعي تكويني يهتدي إليه الإنسان بفطرته، ولا يغيب هذا القانون إلَّا بسبب موروثات ثقافيّة وتربويّة خاطئة، أو ميل الإنسان الغريزي إلى التهتك والتمرّد على القانون، فلا يهتمّ بمراعاة القوانين الفكريّة؛ لأنَّه يريد أن يحلّق بخياله ووهمه، وهذا كما لو أنَّه لم يراعِ القوانين الفيزيائيّة فيروم التحليق في الفضاء فيقذف نفسه من مرتفع شاهق، فالنتيجة تكون معلومة سلفاً.

فللتفكير قواعد وقوانين طبيعيّة، ولم يكن دور **المعلّم الأوّل أرسطو** في هذا السياق إلَّا اكتشاف هذه القواعد من طبيعة

التفكير الإنساني وفسيولوجية عمل العقل، كما سنبيّن ذلك في آلية التفكير المنطقي، فمثله كمثل الطبيب الذي اكتشف فسيولوجية عمل الدماغ أو المخ بالتحليل العلمي الدقيق والمشاهدات القطعيّة.

**وللأسف**، نرى أنَّ بعض المفكّرين الغربيين وأتباعهم من المثقّفين الشرقيين، قد توهموا أنَّ هذه القواعد والأصول المنطقيّة قد تقادمت، وأنَّها تمثّل وجهة نظر أرسطو الخاصّة به في طريقة التفكير، وأنَّهم غير ملزمين بها، فلكلِّ مفكرٍ طريقة خاصّة في مجال التفكير دون أيِّ قيودٍ تفرض من الغير، **وهذا وهمٌ كبيرٌ**.

والذي يدلّ على توهمهم هذا، طبيعة الاعتماد السائد لديهم على آليات صناعة المنطق في أثناء النقد على آراء ونظريّات الآخرين، تلك الآليات التي أشار إليها أرسطو، وعلى هذا فهم ينقضون المنطق بالمنطق الأرسطي نفسه، ولكن دونما شعور لهذا الأمر.

وهؤلاء في الحقيقة؛ إمَّا ليس لديهم اطلاع على المنطق الأرسطي كما يلاحظ من خلال ما يقدّموه من نقد وتحليل غريب جدّاً، وإمَّا أن يكونوا من العبثيين والفوضويين الذين يريدون التمرّد والخروج على القانون؛ بحيث لا يحاسبهم أحد على ما يقولون.

فينبغي الالتزام بالقانون التفكيري ومحاكمة أفكارنا على طبقه، وليست هذه دعوة للتقليد الأعمى، بل الباب ما زال

مفتوحاً أمام المزيد من التحقيق والتدقيق في هذه القواعد المنطقيّة العريقة والدقيقة بشرط أن نسلك الطريق العلمي الموضوعي.

**الثالث: تحليل آلية التفكير المنطقي**

حتى تحصل عملية التفكير لا بدَّ من تحقّق عنصرين:

**الأوّل**: بمثابة المقتضي للحركة التفكيريّة وهو جهل يعيه المفكّر.

**والثاني**: بمثابة الشرط للحركة التفكيريّة وهي معلومات (معطيات) مسبقة.

أمَّا **العنصر الأوّل**، فإنَّ الإنسان لا يتحرّك ذهنه ما لم يعلم أنَّ لديه جهلاً؛ إمَّا بإدراك وفهم معنىً ما، ويسمّى بالجهل التصوّري؛ لأنَّه عدم تصوّر لذلك الشيء، أو جهل بصدق أو كذب قضيةٍ ما، ويسمّى جهلاً تصديقيّاً، وهو عدم الحكم بصدق أو كذب الخبر، وهذه حالة الشك التي يمكن أن يمرَّ بها الإنسان.

أمَّا إذا لم يعلم بجهله، فلا يكون هناك مقتضٍ للحركة التفكيريّة؛ لأنَّه لا يعلم أنَّه لا يعلم؛ وهذا ما يسمّى بالجهل المركّب.

أمَّا **العنصر الثاني**، فإنَّ الذهن بعد علمه بالجهل لا يتحرّك ما لم تتوفر لديه معلومات مسبقة مناسبة لذلك المجهول، حيث تعتبر معطيات لتحصيل العلم بذلك المجهول، فإن كان المجهول تصوّرياً فلا بدَّ من توفر معلومات تصوّرية كي يؤلِّف منها معلوماً تصوّرياً كاسباً للمجهول التصوّري، ويطلق عليه (**المُعرّف**). وإن

كان المجهول تصديقيّاً، فلا بدَّ من توفر معلومات تصديقيّة كي يؤلِّف منها معلوماً تصديقيّاً كاسباً للمجهول التصديقي، وهو المسمّى بـ(**الدليل**).

وهذه الحركة التفكيريّة لاكتساب المجهول التصوّري أو التصديقي كأيِّ حركٍ صناعية مؤلَّفة من حركتين؛ حركة أولى لتجميع المعلومات الملائمة للمطلوب، والتى هي بمثابة المواد الخام الأولية للصناعة، وحركة ثانية لترتيب هذه المعلومات على الصورة والهيئة الصحيحة المناسبة للمطلوب.

وبهذا يتضح أنَّ التفكير عبارة عن: حركة تجميع وترتيب معلومات تصوّرية؛ لتحصيل معلوم تصوّري كاسب للمجهول التصوّري، أو معلومات تصديقيّة؛ لتحصيل معلوم تصديقي كاسب للمجهول التصديقي.

وكما أنَّ الخطأ في الصناعة قد يقع من جهة المادّة كالمواد الرديئة، أو من جهة الصورة كالصورة المشوّهة أو المعوجة، كذلك يقع الخطأ في التفكير من جهة طبيعة المادّة المعلوماتيّة، أو من جهة الصورة التأليفيّة لهذه المعلومات.

ومن أجل ذلك، فقد مسّت الحاجة إلى تدوين علم يشتمل على القوانين الكليّة المتعلّقة ببيان كيفية انتخاب المعلومات المناسبة للمطلوب وترتيبها على الصورة الصحيحة، من أجل اكتساب المجهولات التصوّرية والتصديقيّة، لتشكيل منظومتنا الفكريّة على أساس واقعي صحيح، **وهذا العلم هو المنطق**.

وبطبيعة الحال، إنَّ أيَّ حركةٍ إذا لم تحكم بقانون معيّن تكون عشوائيّة غير معلومة النتائج، فحركة القمر مثلاً حول الأرض في مسار محدّد بحكم قانون فيزيائي، ولو فرضنا انعدام هذا القانون أو تغيّره، فإنَّ هذه الحركة سوف تخرج عن مسارها لتتحوّل إلى حركة عشوائيّة قد تحدث كوارث كونيّة هائلة لا يعلمها إلَّا الله تعالى، كذلك الحركة التفكيريّة لتحصيل العلوم التصوّرية أو التصديقيّة، لا بدَّ أن تحكم بقانون؛ لئلا تخرج عن مسارها الذي ينبغي له أن يكون موصلاً للنتائج العلميّة المطلوبة، وبدونها سوف ننتهي إلى مفاسد علميّة وسلوكيّة كبيرة.

ثمَّ إنَّ المنطق يبرز لنا مناهج متعدّدة تحدّد مسارات الحركة التفكيريّة، يعبّر عنها بالصناعات الخمس، التى تمثّل أنحاء الاستدلالات المختلفة.

وهذه الصناعات إنَّما اختلفت لاختلاف نمط القضايا المستعملة فيها، الناشئ من اختلاف غايات المستدل، حيث إنَّ الغاية دائماً تعيّن نحو السلوك.

فصناعة البرهان تستعمل فيها القضايا اليقينيّة الصادقة؛ لأنَّ الغاية منها تحصيل الحقّ والواقع، وصناعة الجدل تستعمل فيها القضايا المشهورة والمتسالمة عند الجمهور أو الخصم لغرض إفحامه وإظهار الغلبة عليه. وتستعمل في صناعة الخطابة المقبولات والمظنونات؛ لغرض إقناع الجمهور واستمالتهم، وتستعمل في صناعة الشعر القضايا المخيّلة؛ لغرض تحريك المشاعر انقباضاً أو انبساطاً، وفي صناعة المغالطة تستعمل

القضايا الوهميّة المشبّهة؛ من أجل التضليل والخداع.

وعلى كلِّ حالٍ، فليس أمام الطالبين للمعارف الحقة الواقعيّة، إلَّا سلوك المنهج البرهاني (صناعة البرهان) الذي هو ثمرة البحث المنطقي، وهذا هو المعبَّر عنه **بالمنهج العقلي**، والذي نعتمده في مشروعنا الحضاري أساساً ومنطلقاً في صياغة المنظومة الفكريّة الإنسانيّة بجميع أبعادها.

وإنَّما كان المنهج العقلي البرهاني هو المعتمد في ذلك؛ لأنَّه قانون يقوم على أساس معلومات بديهيّة يقينيّة ويؤلَّف على هيئة وصورة فطريّة لا تقبل الخطأ مطلقاً.

ولتحديد معنى العقل البرهاني، فمن المستحسن أن نشير إلى معاني العقل في بعض الاستعمالات؛ توقيّاً من حصول خلطٍ فيما نعنيه:

العقل يطلق على معاني متعدّدة:

**الأوّل**: **العقل التراثي الثقافي**: أي الموروث الثقافي المؤثّر في طبيعة التفكير، كأن نقول: العقل العربي أو الغربي أو الإسلامي.

**الثاني**: **العقل الفلسفي**: وهو موجود جوهري مجرّد عن المادّة في ذاته وفعله، وقد يراد منه المَلك في النصوص الدينيّة، وقد ذكر بعض الحكماء أنَّ العقول عشرة.

**الثالث**: **العقل الإدراكي**: وهو القوّة المدركة للمعاني، وهو الحاكم المطلق في مملكة الإنسان.

ويمكن توضيح مراتب العقل الإدراكي من خلال بيان أنحاء أحكامه المختلفة:

إنَّ العقل الإدراكي بمعناه العام هو الحاكم الأوّل والأخير في مملكة الإنسان، وهو قد يحكم بنفسه، كحكمه بأنَّ النقيضين لا يجتمعان، أو أنَّ الحوادث لها أسباب. وقد يحكم بالاستعانة بغيره من الأدوات المعرفيّة، كاستعانته بالحسِّ في حكمه بطلوع الشمس، أو بالتجربة كحكمه بأنَّ الأسبرين مسكن للألم، أو بالاستعانة بالنصوص الدينيّة والتاريخيّة، كحكمه بأنَّ الصلاة واجبة، وأنَّ المسلمين انتصروا في معركة بدر مثلاً.

وباعتبارٍ آخر، فإنَّ أحكامه قد تكون قطعيّة أو ظنيّة، وفي حكمه القطعي قد يصيب الواقع وقد يخطؤه؛ وبالتالي فالحكم القطعي العقلي قد يكون صادقاً أو كاذباً، والحكم العقلي القطعي الكاذب يسمّى بالجهل المركّب؛ لأنَّه جهل بالواقع وجهل بالجهل.

أمَّا الحكم العقلي القطعي الصادق، فقد يكون قابلاً للتغيّر والزوال عند القاطع في المستقبل، ويسمّى بشبه اليقين، كاعتقاد بعض العوام الصحيح؛ لأنَّه ليس لديهم برهان عقلي على هذا الاعتقاد، بل حصل لديهم للشهرة والتقليد أو لقول من يثقون بكلامه، وقد اتفق إن كان صحيحاً، فهذا اليقين يكون في معرض التزلزل؛ لأنَّه ليس من أسبابه الموضوعيّة، بل أسباب ذاتيّة نفسيّة.

وقد لا يكون قابلاً للتغيّر والتزلزل، بل يكون ثابتاً،

ويسمّى باليقين بالمعنى الأخص، وإنَّما كان ثابتاً؛ لأنَّه حصل من أسبابه الموضوعيّة؛ فإنَّه يقوم على أساس بديهيات لا يشك فيها إطلاقاً، لذا فإنَّ حجّيته ذاتيّة، بمعنى إنَّه لا يحتاج إلى ما يثبت قيمته العلميّة؛ لأنَّها تقوم على علوم لا تحتاج في إثباتها إلى واسطة أصلاً.

والعقل في مرتبة هذا الحكم يسمّى **بالعقل البرهاني** الخاصّ، وهو ما نعنيه في مشروعنا على أنَّه الأساس والمنطلق والمعيار في بناء المنظومة الفكريّة للفرد والمجتمع.

**الرابع: حدود العقل البرهاني**

إنَّ لأحكام العقل البرهاني حدوداً لا يعرفها إلَّا العقل نفسه، وهي في إطار الموضوعات الكليّة الحقيقيّة والثابتة المتحقّقة في الواقع فقط، كـ: الإنسان والحيوان والنبات والمعادن، أمَّا الموضوعات الشخصيّة المادّية المتغيّرة مثل: حسن وحسين، وكذلك الموضوعات الاعتباريّة كموضوعات الأحكام الشرعيّة مثل: الصلاة والزكاة والصيام، فلا سبيل للحكم العقلي البرهاني إليها بنفسه.

فالموضوعات الكليّة الحقيقيّة هي فى حريم أحكام العقل البرهاني فحسب، أمَّا الموضوعات الجزئيّة المتغيّرة، فإنَّها خارجة عن حدود دائرة العقل البرهاني؛ وذلك لتغيّر أحوالها من لونها ومكانها وأوضاعها و..، فلا يمكن للعقل البرهاني التوصّل إليها مباشرة بنفسه.

وكذلك الموضوعات الاعتباريّة، من قبيل: موضوعات

الشريعة والقانون؛ لأنَّ ملاكاتها بيد المعتبر لها، وليس للعقل مجال معرفتها بنفسه.

وهذه المنطقة الخارجة عن حدود العقل البرهاني، نسمّيها بـ (**منطقة الفراغ العقلي**)، وهي منطقة واسعة وخطيرة؛ لأنَّها غير محمية بالعقل البرهاني، ويحتاج العقل الإدراكي فيها إلى اعتماد أدوات معرفيّة أخرى يدله عليها العقل البرهاني، كالمشاهدة الحسّية مثلاً للموضوعات الشخصيّة المادّية، وكالتجربة الحسّية لاستنباط قوانين كليّة للموضوعات المادّية، والوحي السماوي للموضوعات الاعتباريّة وأحكامها الشرعيّة والأخلاقيّة.

**والمحصّلة**: إنَّ العقل البرهاني له قيمة علميّة ذاتيّة، ويفيد النتائج العلميّة القطعيّة المطلقة الصادقة والثابتة، ولكن له حريمه الخاصّ، وهذا ما ينبغي اتخاذه ميزاناً ومعياراً لكشف الحقائق؛ لأنَّه يحكم بنحوٍ قطعي لا يتزلزل ويعرف حدوده ويعرف حدود غيره من الأدوات المعرفيّة الأخرى، فلا يطغى في أحكامه، كما يمنع من طغيان المناهج الأخرى بعضها على بعض، وهذا هو الأمر الذي يُوصف الحكيم الذي يضع الأشياء في مواضعها.

**المحور الثاني: الفكر**

الفكر الإنساني هو مجموع العلوم والمعارف التي اكتسبها الإنسان من خلال عملية التفكير ـ التي تقدَّم الكلام عنها ـ سواء كان تفكيراً صحيحاً أو غير صحيح، مطابقة أفكاره للواقع أو غير مطابقة. ويمكننا تحليل أيِّ فكرٍ إلى ثلاثة مستويات مترابطة، وهي كالآتي:

**الأوّل: المستوى المنهجي المعرفي**

وهو المنهج المعرفي الذي يعتمد عليه الإنسان أوّلاً في التعرّف على الواقع الموجود، ويُصنّف إلى: المنهج الحسّي الاستقرائي أو التجريبي الذي يقتصر عليه الحسّيون المادّيون، والمنهج النقلي الذي يقتصر عليه أصحاب الاتجاه السلفي الأخباري، والمنهج الإشراقي القلبي الذي يعوّل عليه أصحاب الاتجاه الصوفي العرفاني، والمنهج العقلي البرهاني الذي يعتمده الحكماء.

ويمثّل هذا الجزء أهم أجزاء الفكر الإنساني، حيث يشكِّل الأساس والمنطلق الذي يبني عليه الإنسان منظومته الفكريّة والعقائديّة، وباختلاف المناهج المعرفيّة اختلفت الآراء والأفكار والمذاهب الفكريّة والدينيّة.

**الثاني: المستوى الفلسفي**

وهو المتعلِّق بالرؤية الكونيّة الكليّة النظريّة حول الإنسان والعالم والمبدأ والمنتهى، أو بعبارةٍ أخرى: يتعلّق بما هو كائن وموجود بالفعل في الواقع.

وقد تكون الرؤية الكونيّة مادّية لا تؤمن بمبدأ ولا معاد

إلهي، وقد تكون إلهيّة على عكس ذلك، سواء كانت عقليّة، أو حسّية تجريبيّة، أو أخباريّة نصّية أو عرفانيّة صوفيّة، وتشكّل أصول الفكر أو الاعتقاد.

**الثالث: المستوى الآيديولوجي**

وهو المتعلِّق بالنظام التشريعي العملي عند الإنسان على المستوى الفردي والاجتماعي، وبعبارةٍ أخرى: يتعلَّق بما ينبغي أن يكون عليه الإنسان والمجتمع في سلوكياته، حيث يشتمل على النظام الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، ويسمّى بفروع الفكر أو الاعتقاد.

والجدير بالذكر، أنَّ هذه الأجزاء الثلاثة للفكر بينها ارتباط سببي وثيق، حيث يؤثر المنهج المعرفي على طبيعة الرؤية الكونيّة، التي تنعكس بدورها على الآيديولوجيّة والنظام التشريعي القيمي في الفكر الإنساني، والذي ينعكس بدوره على مستوى الممارسة والسلوك الاختياري للإنسان والمجتمع البشري.

إذن، فالفكر الإنساني عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات تمثّل مبادئ الفعل الاختياري لدى الإنسان، فتؤثر على سلوكه العملي، وتعيِّن مصيره الوجودي، كما ترسم له طريق السعادة أو الشقاء.

**اسم المشروع: الحكومة العقليّة**

يعود سبب تسمية هذا المشروع بهذا الاسم إلى نوعية الغاية المتوخاة، والتي هي بناء ثقافة قائمة على أساس المنهج العقلي، وكذا تحكيم العقل في جميع جوانب حياتنا الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة؛ وكذلك وفق آليات يرسمها المشروع

لبناء صرح حضارة إنسانيّة أصيلة.

**تعريف المشروع**

مشروع الحكومة العقليّة عبارة عن: حركة فكريّة حضاريّة إنسانيّة تهدف إلى إحياء وتحكيم المنهج العقلي البرهاني، واعتماده معياراً للمعرفة البشريّة ومحدّداً لأدواتها، ومنطلقاً لبناء الرؤية الكونيّة الواقعيّة، وأساساً لتشكيل الحكومة العقليّة، وتشييد صرح الحضارة الإنسانيّة، وإقامة العدالة الاجتماعيّة في المجتمع البشري.

**أهداف المشروع**

يهدف المشروع إلى تصحيح جملة من الأمور على أساس المنهج العقلي للوصول إلى الحكومة العقليّة:

**الأوّل**: تقنين التفكير وضبطه ضمن معايير عقليّة طبيعيّة فطريّة ينبغي للإنسان اعتمادها ميزاناً في تفكيره، للخروج من الفوضى المعرفيّة والعشوائيّة الفكريّة الراهنة.

**الثاني**: الارتقاء بمستوى الحوارات الفكريّة إلى مصافِّ الحوارات العلميّة المنضبطة والمهذّبة من خلال الرجوع إلى معايير حوارية منطقيّة، لتجنّب المغالطات والمهاترات والجدليّات العقيمة، ولتكوين حوارات بنّاءة ناضجة منتجة لها ثمار عملية يمكنها أن تدفع عجلة العلم والثقافة والفكر إلى الأمام.

**الثالث**: بناء رؤية كونيّة واقعيّة للفرد والمجتمع، بعيداً عن الأوهام والخرافات، وفي نفس الوقت تتجاوز النظرة الحسّية

المادّية الضيقة إلى عالم أوسع.

**الرابع**: تشكيل آيديولوجيّة للفرد والمجتمع منبثقة من الرؤية الكونيّة الصحيحة، ومنسجمة مع تطلعات المجتمع الإنساني المتحضر، في جميع أبعادها الأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

**الخامس**: إعداد مناهج للتربية والتعليم المدرسي والجامعي على المستويين الدِّيني والأكاديمي على ضوء المنهج العقلي؛ لرفع مستوى التفكير عند الطالب وإعداده لتبني رؤية كونيّة واقعيّة، وسلوك عملي صحيح، لتربية وإعداد جيل قادر على تحمل رسالته الإنسانيّة والدفاع عن تراثه الحضاري.

**السادس**: مواجهة الغزو الثقافي المبرمج من قبل القوى الاستكباريّة والماسونيّة والصهيونيّة العالميّة؛ للسيطرة على عقول الشعوب واستغلالها لتحقيق مصالحها الاستعماريّة.

**أركان المشروع**

يقوم المشروع على ثلاثة أركان فكريّة، وهي على النحو الآتي:

**الأوّل: الركن المعرفي**

يعتمد المشروع المنهج العقلي البرهاني، كمسارٍ معرفي أساسي لتحصيل المعارف والعلوم.

**الثاني: الركن الفلسفي النظري**

يتميّز المشروع بنظرة واقعيّة حقيقيّة حول الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد، ويرسم معالم الرؤية الكونيّة الفلسفيّة الإلهيّة على أساس منظومته المعرفيّة العقليّة الرصينة.

وهذه الرؤية تمثّل القراءة العقليّة الوسطيّة الصحيحة للفكر الدِّيني الإسلامي المبين، وتعبّر في معالمها بوضوح عن الفكر الإسلامي الأصيل.

**الثالث: الركن الآيديولوجي العملي**

يحمل المشروع أصولاً وقوانين كليّة عمليّة على المستوى الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، على أساس رؤيته الكونيّة الفلسفيّة ومنهجه المعرفي العقلي.

**مبررات تبني المشروع للمنهج العقلي**

**الأوّل**: كونه نابعاً من الفطرة الإنسانيّة السليمة، وقائماً على أساس البديهيات العقليّة الأوليّة، فهو ميزان معرفي صادق ومعصوم من الخطأ.

**الثاني**: إنَّه حاكم على سائر المناهج المعرفيّة الأخرى، لأنَّ قيمته العلميّة ذاتيّة، وقيمة المناهج المعرفيّة الأخرى لا تثبت إلَّا به.

**الثالث**: إنَّه يرسم حدوداً لنفسه، وللمناهج الأخرى، دون طغيان أو تجاوز، فيضع بحكمته كلَّ واحدٍ منها في موضعه الطبيعي المناسب، وبحسب طبيعة الموضوعات التى تتعلّق بها الأحكام العلمية، ودون إلغاء أو إقصاء، حيث يؤدي ذلك في النهاية إلى حصول التعاضد والانسجام والتكامل المعرفي في مملكة الإنسان فى ظلِّ الحكومة العقليّة.

**العواقب الوخيمة للتمرّد على المنهج العقلي**

إنَّ الإعراض عن المنهج العقلي والانقلاب على حكومته الرشيدة، وكذا التمرّد على القانون الفكري الفطري الطبيعي واستبداله بمناهج معرفيّة أخرى دونه، قد أدّى إلى نتائج سلبيّة كبيرة وعواقب سيّئة ووخيمة على المستوى الفردي والاجتماعي والسياسي، منذ قديم الزمان وإلى يومنا هذا، ويمكننا أن نشير إلى بعضها حسب الآتي:

**الأولى: على المستوى المعرفي**

1ـ ظهور الاتجاهات التشكيكيّة والنسبيّة في المعرفة، وإنكارها لإمكان العلم واليقين، وسخريتها من كلِّ مَن يدّعي اليقين والحقّ المطلق ووصفه بالتعصب (DOGMA).

2ـ انتشار الفوضى واللامنهجيّة المعرفيّة في صفوف الكثير ممَّن يدّعي الفكر والعقلانيّة، بعد ضياع الميزان المعرفي الصحيح بينهم.

3ـ فقدان الحوار الفكري البنّاء، وصيرورة أغلب حواراتنا الفكريّة عقيمة ومحفوفة بالسباب والمهاترات.

4ـ إفراغ الحوارات الفكريّة النخبويّة من محتواها، وصرفها عن هدفها؛ لتتحوّل إلى مجرّد ترفٍ فكري يقتصر على إظهار وجهات النظر المختلفة والاستماع إليها، ويصفونه بالحوار الراقي والموضوعي، دون أن يبتني الحوار على أيِّ قواعدٍ منطقيّة، أو تكون له ثمرة علميّة أو عمليّة، حتى أضحى شبيهاً بحوارات المقاهي الفارغة.

5ـ سيطرة الاتجاه الحسّي الاستقرائي على المناهج التعليميّة في المدارس والجامعات، ممَّا أدّى إلى شيوع النزعات الحسّية والاتجاهات المادّية والإلحاديّة بين شباب وخريجي الجامعات، وتأثرهم الشديد بالثقافة الغربيّة المادّية.

6ـ سيطرة الاتجاه النقلي السطحي المتحجر والاتجاه الصوفي الخيالي على المنهج التعليمي في أكثر المدارس والمعاهد الدينيّة، الأمر الذي أدّى إلى ظهور الانحرافات العقائديّة، وعجز الكثيرمن المؤسسات الدينيّة عن حلِّ أكثر المشاكل الفكريّة، وتخلّفها عن مسايرة الواقع الاجتماعي والسياسي؛ وبالتالي انعزالها عن الناس والمجتمع، وتبعية بعضها في كثير من الأحيان للأنظمة السياسيّة الجائرة.

**الثانية: على المستوى الفكري والعقائدي**

1ـ شيوع البدع والخرافات والعقائد الفاسدة والمفاهيم الخاطئة في الوسط الدِّيني.

2ـ انتشار الشبهات الفكريّة والعقائديّة بشكلٍ متضاعف، وعلى مستوى واسع بين الناس بنحوٍ لم يسبق له مثيل، وعجز العلماء والمفكّرين عن وضع آلية محكمة لردّها، سوى الأساليب الجدليّة التي أدّت إلى تفاقمها وانتشارها.

3ـ شيوع ظاهرة عدم التديّن، ولا سيّما بين شباب الجامعات، وتأسِّيهم المطلق بالثقافة الغربيّة في كلِّ شيءٍ.

4ـ ظهور الفكر العلماني المقابل للدِّين، وانتشار الفكر

الالتقاطي على مستوى واسع بين المفكّرين الدّينيين والأكاديميين، الذين سعوا لأسلمة الفكر الغربي المادّي، ممّا أدّى إلى ظهور مذاهب فكريّة دينيّة لا علاقة لها بالدّين الإسلامي المبين.

5ـ تفشي ظاهرة تعدّد القراءات الدينيّة؛ بناءً على نظريّة النسبيّة والتعدّدية الفكريّة (بلوراليزم) و (الهرمونيطيقا) والبنيويّة وغيرها، ممّا أدّى إلى ضياع القراءة الصحيحة للفكر الإسلامي الأصيل، وابتلاء المتديّنين بالحيرة والضلال.

**الثالث: على المستوى الاجتماعي والسياسي**

1ـ سيطرة الأنظمة السياسيّة الاستبداديّة الجاهلة على بلاد المسلمين ومحاربتها للعقل والفضيلة، وترويجها للفساد والرذيلة، وتبعيتها السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة المطلقة للغرب المتغطرس.

2ـ سيطرة الأنظمة العلمانيّة الإمبرياليّة والمافيا الرأسماليّة المستكبرة على الأنظمة السياسيّة في المجتمعات الغربيّة، وتضليلها وخداعها لشعوبها بعناوين مزخّرفة كالحرّية والديموقراطيّة، وإغراقها في مستنقع الشهوات المادّية، ومحاربتها للقيم الدينيّة والمعنويّة.

3ـ انتشار الفساد الاجتماعي والأمراض النفسيّة والروحيّة والتحلّل الأسري والأخلاقي في المجتمعات البشريّة.

4ـ ضياع العدالة الاجتماعيّة، وشيوع الفقر والبطالة، وظهور الطبقيّة واتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء.

5ـ انتشار الجماعات التكفيريّة المتطرّفة والجريمة المنظمة

والإرهاب الدولي، والمدعومة كلّها من قبل الدول الكبرى، الأمر الذي أصبح يهدّد الأمن القومي والاجتماعي في كلِّ مكانٍ.

6ـ سيطرة الأشرار والمستكبرين على مراكز البحث العلمي، وتوجيه مسيرة البحث التقني لإنتاج أسلحة الدمار الشامل، كالأسلحة النوويّة والبيولوجيّة والكيمياويّة، وتسخير العلماء والإنجازات العلميّة في خدمة مصالحهم غير المشروعة والمخالفة للمصالح الإنسانيّة العليا.

**آليات تحقيق المشروع**

**الأولى**: إنشاء مراكز دراسات فكريّة بحثيّة، ومعاهد تعليميّة في أماكن متعدّدة من العالم ترتبط جميعها بمركز رئيسي، تعنى جميعها بإعداد برامج واستراتيجيات كفيلة بتحقيق أهداف المشروع، وتنفيذها ضمن الآليات المتفق عليها مع المركز الرئيسي.

**الثانية**: إقامة الدورات التعليميّة القصيرة في العلوم العقليّة والإنسانيّة؛ لتأهيل الكوادر الشبابيّة التي تتبنى المشروع وتعمل على تحقيق أهدافه.

**الثالثة**: إقامة المؤتمرات والندوات الفكريّة؛ لخلق أجواء مناسبة لفهم المشروع والتعاطي معه إيجابياً في الأوساط الأكاديميّة والدينيّة.

**الرابعة**: تحقيق الكتب العقليّة التراثيّة، وإعادة صياغتها من جديد بما ينسجم مع اللغة العصريّة، للتسهيل على الراغبين

بالتخصّص في مجال العلوم العقليّة، وكذا إصدار مجلَّة تخصّصية تعنى بنشر الفكر وفق متبنيات المشروع.

**الخامسة**: إعداد مناهج دراسيّة في مجال العلوم العقليّة والإنسانيّة (المنطق، والمعرفة، والفلسفة العقليّة، والأخلاق، والسياسة) من المستوى الابتدائي إلى الجامعي، وذلك على غرار العلوم الرياضيّة والطبيعيّة من الفيزياء والكيمياء والأحياء، وحثُّ الجهات المعنية على تبني هذا المنهج الجديد فى المدارس والجامعات الأكاديميّة والدينيّة.

**السادسة**: التنسيق مع مراكز البحث العلمي فى الجامعات والمراكز العلميّة الأكاديميّة، وحثُّها على طرح موضوعات ومسائل جديدة تتعلّق بهذا المشروع الجديد فى رسائل الماجستير والدكتوراه؛ لأجل توجيه دقّة البحث العلمي الإنساني إلى المسار الصحيح الذى يخدم الإنسان والمجتمع البشري؛ للخروج من مستنقع التبعيّة الفكريّة للغرب المادّي، وللتحرّر من الأنماط التقليديّة في مجال البحوث العلميّة، والتحوّل عن حالة الاجترار المعرفي والركود الفكري العقيم الذى تعيشه هذه المراكز.

**خاتمة**

توصيات المشروع للنهوض بالمجتمع البشري وتحقيق الحضارة الإنسانيّة المنشودة

**الأولى: إلى المراكز الفكريّة والفلسفيّة الغربيّة المعاصرة**

نأمل من هذه المراكز أن تراجع حساباتها في طبيعة تعاطيها مع المنهج العقلي، وأن تتخلَّى عن نظرتها السطحية والسلبية للمنطق الأرسطي، منطق العقل والفطرة الإنسانيّة، كما نأمل أن تقف وقفة جدّية لتقييم مسيرتها الفكريّة التي قامت على أساس المنهج الحسّي طيلة قرون، وما استتبع من فوضى معرفيّة وترهّل فكري أدّى بدوره إلى مشاكل ومفاسد أخلاقيّة واجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وأمنيّة.

كما نرجو منها أن تكفَّ عن تصدير السفسطات والتشكيكات، وإظهار وجهات النظر غير العلميّة أو غير التخصّصية تحت عناوين مختلفة، كالنسبيّة والتعدّدية والبنيويّة والديالكتيكا والهرمونيطيقا وغيرها من التعسفات الفكريّة، ونتمنى منها كمراكز علميّة أكاديميّة مشهورة ألَّا تخوض في مباحث فكريّة بدون قواعد معرفيّة أو أصول منطقيّة، وأن تتخلى عن أسلوبها اللامنهجي في المباحث العلميّة والتي تتعلّق بالمسائل الإنسانيّة والمعنويّة والمصيريّة الخطيرة بلا أيِّ ضابطٍ منطقي، حتى صارت مباحثهم الفلسفيّة مباحث ذوقيّة استحسانيّة، لا تبتني على أصول علميّة منضبطة، ولا تحتكم إلى أيِّ معيارٍ منطقي عقلي، ممَّا أوقعها في الحيرة والتخبّط والفوضى الفكريّة.

فإننا ندعوهم إلى اعتماد المنهج العقلي البرهاني؛ للخروج من هذه الأزمة الفكريّة التي وقعت وأوقعت العالم فيها، واتخاذ سبيل التحرّر من ربقة المنهج الحسّي، الذي جعل من العقول حبيسة عالم الحس والطبيعة، وعتّم عليها رؤية عالم الحقائق والروح، وأغلق دونها منافذ الرقي والكمال، الأمر الذي أدّى إلى الاستخفاف بالقيم الأخلاقيّة والمبادئ الإنسانيّة.

ونحن بدورنا نفتح أمامهم أبواب التواصل للتعاون والتبادل العلمي على أسس مدروسة ومنضبطة، وإننا على استعداد كامل لاستقبال مفكريهم وعلمائهم واطلاعهم على تفاصيل مشروعنا، وما يترتب عليه من نظرة كونيّة سليمة، وانطوى عليه من جانب إحيائي للقيم الإنسانيّة، والتعايش الاجتماعي، والرفاه الاقتصادي، والاستقرار الأمني والسياسي.

**الثانية: إلى المثقّفين والمفكّرين المتأثّرين بالثقافة الغربيّة من العرب والمسلمين**

على الجميع معرفة التراث العظيم الذي بين أيديهم، حيث لا ينبغي لهم التفريط فيه، وهو التراث الفلسفي الإسلامي، كما نتمنى أن يتنبهوا إلى خطورة مسايرة الغرب في اطروحاته الفكرية، وألّا ينخدعوا ببريق شعاراته التي غالباً ما ينطوي وراءها أغراض خبيثة، يراد منها السيطرة على عقول الشعوب، ومن ثَمَّ ثرواتهم، والعالم والتاريخ الحديث يشهد ما خلّفته شعاراتهم البرّاقة من ويلات على البشريّة.

وكم حِيكت تحت مسمّى الحرّية والديمقراطيّة من المؤامرات، وكم اندلعت من الحروب، ولم تخلّف وراءها إلَّا

مشاهد مأساويّة يندى لها جبين الإنسانيّة.

فيا أيّها المفكّرون والمثقّفون من العرب والمسلمين، لا تسمحوا لأنفسكم أن تكونوا معابر وجسوراً لمخططات الغرب الاستعماري، عِبر عناوين خدّاعة من قبيل: الحداثة والتقدّم والفكر والثقافة وما إلى ذلك، ولسنا ضدَّ هذه، ولكن عليكم أن تكونوا على حذر شديد من تسويق ثقافات وقيم تنطوي تحت هذه العناوين، ولا تخدم إلَّا أعداء الإنسانيّة وأعداءكم، عليكم أن تعيدوا قراءة تراثكم الفكري الفلسفي الإسلامي، لا عن طريق نظارة المستشرقين من الغرب والسطحيين من الشرق، بل على أيدي متخصّصين؛ لتتعرّفوا بشكلٍ واقعي على تلك الكنوز العظيمة التي ترفع من قيمة الإنسان.

**الثالثة: إلى المدارس والجامعات في الدول العربيّة والإسلاميّة**

على المسؤولين التعليميين والتربويين المحترمين العاملين في وزارات التربية والتعليم، وكذا وزارات التعليم العالي أن يتنبهوا إلى أنَّ المنهج التعليمي والتربوي في جميع المدارس والجامعات، والمفروض من قبل منظمة اليونسكو وغيرها من المنظمات الغربية، هو المنهج الحسّي التجريبي الجديد الذي وضع أساسه (فرنسيس بيكون)، و (جون لوك)، وغيرهم من المفكّرين الغربيين المادّيين، وهو ينافي المنهج التعليمي العقلي الفلسفي والإسلامي الأصيل في المنهج والغاية، حيث يعتمد المنهج الحسّي السطحي الاستقرائي، ويهدف إلى تسخير الطبيعة للمنافع الإنسانية المادّية لا غير، ولا يقيم أيَّ وزن للقيم المعنوية للإنسان.

فالمنهج التعليمي المعاصر لا يعتني إلَّا بالعلوم الطبيعيّة والرياضيّة، ولا يعتمد فيما يسمّيه بالعلوم الإنسانيّة إلَّا على المنهج الحسّي الاستقرائي الذي لا يترشح عنه إلَّا الفكر المادّي والعلماني المقابل للفكر العقلي والدِّيني، كما أنَّ النظام التعليمي فارغ تماماً من أوليات العلوم العقليّة، والتي هي ـ في الواقع ـ أساس العلوم الإنسانيّة والدِّين الإسلامي الأصيل، والتي تمَّ التعامل معها كتراث تاريخي، موضوع على رفوف متاحف التاريخ.

وقد تمَّ الاكتفاء في مجال المعرفة الدينيّة بتدريس بعض النصوص والقصص الدينيّة بنحوٍ سطحي وهامشي لا يسمن ولا يغني من جوع، الأمر الذي كان له أكبر الأثر السلبي على نفوس أبنائنا وبنيتهم الفكريّة، وأدّى إلى مسخ فطرتهم العقليّة وهويتهم الدينيّة والثقافيّة، واستبدالها بالهويّة المادّية السطحيّة المحضة.

وقد رأينا ذلك بوضوح في شخصية شبابنا العربي والمسلم في الجامعات، ولمسنا معاناتهم من الأميّة الفلسفيّة والدينيّة الشديدة، وطغيان النزعة الحسّية المادّية والثقافة الغربيّة البعيدة عن تراثنا وثقافتنا الإسلاميّة على الكثير منهم، بل أثَّر ذلك حتى على الثلة القليلة المتديّنة هناك ممَّن يتلبسون بظواهر الدِّين، وهم أبعد ما يكون عن محتواه وحقيقته.

ومن هذا المنطلق، فالحلُّ لا يكمن فيما يسمّيه البعض بأسلمة العلوم والمدارس والجامعات، من خلال تكثيف الدروس والمعارف الدينيّة أو تعميم المظاهر الإسلاميّة، بل الحلُّ يكمن في **معالجة جذريّة للمنهج التعليمي والتربوي، وتصحيح الغاية من**

**طلب العلم الذي هو الهداية وبناء الرؤية الكونيّة العقليّة الصحيحة والواقعيّة، وبناء المدينة الحرّة الفاضلة العادلة،** ولا يكون ذلك إلَّا بإدخال العلوم العقليّة؛ من المنطق والمعرفة والفلسفة العقليّة في كآفّة المراحل الدراسيّة، كمنهج أساسي وبأسلوب يتناسب والمرحلة العمرية للدارسين، حتى يتكون لدى أبنائنا رؤية كونيّة صحيحة عن الواقع، وعن الدِّين الإسلامي المبين، وحينها سوف يأخذ الدِّين موقعه المناسب في المجتمع، وتأخذ العلوم الطبيعيّة والرياضيّة مسارها الصحيح في خدمة المصالح العليا للإنسانيّة في بعديها المادّي والمعنوي، وإقامة الحضارة البشريّة الحقيقيّة على طبق الحكمة والعناية الإلهيّة.

**الرابعة: إلى المدارس والمعاهد العلميّة الدينيّة في العالم العربي والإسلامي**

نأمل منها كحصن منيع من حصون الإسلام أن تبذل ما في وسعها للاهتمام بالعلوم العقليّة كاهتمامها بالعلوم الشرعيّة، وتضعها في مقدّمات مناهجها العلميّة؛ لأنَّها تشكِّل أساس العقيدة الإسلاميّة الصحيحة، وأن تتجنب بشدة المسالك غير البرهانيّة في مباحثها العقائديّة.

فعليها حثُّ طلبة العلوم الدينيّة على تدريس المنطق والمنهج العقلي والفلسفة العقليّة الإسلاميّة؛ لأنَّها لا تقلُّ أهمّية عن تدريس علمي الفقه وأصول الفقه، فإنَّ العلوم العقليّة هي الأساس المتين لبناء العقيدة الإسلاميّة.

فكما يحتاج علم الفقه إلى صناعة لتنقيح حجّية الأدلة الفقهيّة، بحيث يجوز الاستناد عليها في مقام استنباط الأحكام

الشرعيّة، وذلك إنَّما يتمّ في علم أصول الفقه، فكذلك هناك حاجة ماسة أيضاً ـ بحكم العقل الضروري ـ إلى وجود صناعة تنقح أدلة استنباط المعارف العقائديّة، وليست إلَّا العلوم العقليّة، وهو أمر ضروري لتحصين العقائد من الانحراف.

فإننا نرى أنَّ علم الفقه بقي مصوناً ومحفوظاً عن أيِّ تحريفٍ ببركة علم أصول الفقه وقوانينه المنضبطة والمتينة، في حين تفشت البدع والخرافات في العقائد الإسلاميّة لغياب الميزان العقائدي العقلي، بعد تهميش وإقصاء العلوم العقليّة الشريفة عن ساحة التعليم الديني، وهيمنة الظنون والأوهام الكلاميّة والخرافات الصوفيّة على العقول والنفوس.

**الخامس: إلى جميع المدارس والاتجاهات الفكريّة المختلفة**

إنَّ المنطق والموضوعيّة العلميّة تحتم عليهم تنقيح الأُسس المعرفيّة التي انطلقوا منها وبنوا عليها عقائدهم وأفكارهم أوّلاً، من خلال البحث العلمي المكتوب، أو المناظرات والندوات العلميّة، والحوارات الفكريّة الهادئة، بعيداً عن أجواء التشنج والعصبيّة والمهاترات اللفظيّة التي تنافي المنطق العقلي والآداب الإسلاميّة العامّة، فطالب الحقيقة لا يخشى من البحث والمناظرة، ولا يتجنب الحوار، ولا يلجأ إلى الافتراءات والمهاترات؛ لأنَّ ذلك جهد العاجز وسبيل الجاهل، فالحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها أخذها.

**السادس: إلى رجالات الحكم والسياسة**

أن يكونوا على مستوى المسؤولية الخطيرة التي تحمَّلوها والأمانة الكبيرة التي قبلوها، فالحكومة أو القيادة السياسية لها مهام ثقيلة فلا ينبغي التعاطي معها على أنَّها غنيمة ومنفعة خاصّة، بل هي مسؤولية عظيمة، وخير وسيلة يمكن استثمارها في هداية الناس، وإقامة العدالة الاجتماعيّة، وخدمة المجتمع وإصلاحه، وترويج الفضائل والقيم الإنسانيّة المعنويّة، ومحاربة الظلم والفساد، وحفظ الأمن وتأمين الرفاه الاجتماعي، والتصدّي لمؤامرات الأعداء في الداخل والخارج.

ومن أجل تحقيق كلِّ هذا، عليهم أن يكونوا على حذر شديد من السفهاء والانتهازيين والفاسدين والطفيليين أن يعشعشوا في أروقتهم، ويثقلوا كاهلهم، ويجلبوا العار والفشل لحكوماتهم، فالسلامة والنجاح بالتخلص منهم، واستبدالهم بالعقلاء والعلماء المتخصّصين، والرجال الصالحين المخلصين الحريصين على خدمة الناس والمواطنين.

وعليهم أن يعلموا أنَّ الناس ما أقاموا المجتمعات البشريّة إلَّا لأجل تكاملهم المادّي والمعنوي، فعلى الحكّام أن يسعوا لتأمين ذلك التكامل لهم، وذلك بتهيئة الظروف البيئيّة والاجتماعيّة؛ لتحصيل هذه الكمالات، وألَّا يستأثروا بالحكم لتأمين مصالحهم الشخصيّة والعائليّة أو الفئويّة الخاصّة، كما عليهم أن يعلموا بأنَّ حالة الضعف والروح الانهزامية لا تتناسب مع القيادة وإدارة المجتمعات، فالمجتمع أمانة في أعناقهم، والأمين إذا

ضعف أو عاش الانهزام النفسي قد يهدر ما أتُومن عليه، ولا بدَّ من العمل على تحرير الأمّة من جميع قيود التبعيّة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة للغرب أو الشرق، والتي أدَّت إلى استعباد الأمّة وتخلّفها عن مسيرة التقدُّم والنهضة، وأن يسعوا بقوّة لإصلاح النظام التعليمي والتربوي في المدارس والجامعات والمعاهد الدينيّة على أساس المنهج العقلي السليم، من أجل خلق أجيال وطنية مخلصة وواعية تحمل على عاتقها مسؤولية النهوض بوطنها وأمتها العربيّة والإسلاميّة.

وفي الختام، نؤكد أنَّ السبيل الرئيس والوحيد لتأمين الكمالات المادّية والمعنويّة، وإقامة العدالة الاجتماعيّة، وتحصيل الاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي، وتحقيق التعايش السلمي واستقرار الأمن القومي والاجتماعي، وتشييد أركان الحضارة الإنسانيّة الحقيقيّة، إنَّما **يتحقق في ظلِّ الحكومة العقليّة الرشيدة، والمدينة الفاضلة السعيدة لا غير.**

## قسيمة اشتراك

## في

## مجلة المعرفة العقلية

الاسم:

| | | |
|---|---|---|
| نوع المشترك: | أفراد ☐ | مؤسسات ☐ |
| مدة الاشتراك: | سنة ☐ | سنتان ☐ |
| من العدد: | إلى العدد: | عدد النسخ: |

العنوان الكامل:

الهاتف: فاكس:

البريد الإلكتروني:

ثمن النسخة:

| | |
|---|---|
| العراق: **8000** دينار | مصر: **20** جنيه |
| إيران: **10000** تومان | باقي البلدان: **$10** |

ترسل القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة إلى بريد المجلة.

# أكاديميَّة الحكمة العقليَّة

مؤسسة تحقيقية تعليمية في مجال العلوم العقلية والفكرية، تتبنى المنهج العقلي البرهاني الفلسفي كأساسٍ للفكر الإنساني في جميع أبعاده المعرفية والفلسفية والآيديولوجية.

وتهدف إلى إحياء المنهج العقلي الفلسفي، والاهتمام بالعلوم العقلية كمقدمة لإحياء الفكر الإسلامي الأصيل، وتربية الكوادر العلمية على أساس الاعتدال والاستقامة الفكرية بعيداً عن الإفراط والتفريط، ونشر الثقافة العقلية الأصيلة الهادفة، التي ترتقي بالمجتمع إلى كماله الحقيقي، وتحفظ هويته الإنسانية.